

تاریخ جمعیت اخوان المسلمین

از آغاز تا امروز

نویسنده: ریچارد میشل
ترجمه: سیدهادی خسروشاهی

جلد دوم

مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی

بسم الله الرحمن الرحيم

۲

پروفسور ریچارد میشل

استاد تاریخ دانشگاه میشیگان

تاریخ جمعیت
اخوان المسلمین
از آغاز تا امروز

جلد دوم

ترجمه و توضیحات:

سید هادی خسروشاهی

فهرستنویسی پیش از انتشار

سرشناسه: میشل، ریچارد.
عنوان و نام پدیدآور: **تاریخ جمعیت اخوان‌المسلمین از آغاز تا امروز (جلد دوم)** / ریچارد میشل؛ ترجمه و توضیحات هادی خسرو شاهی؛ [به سفارش] مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی.
مشخصات نشر: تهران: وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات، ۱۳۸۶.
مشخصات ظاهری: ۳۹۲ ص.
شابک: 978-964-361-478-2
بها: ۴۵۰۰۰ ریال
وضعیت فهرستنویسی: فیپا.
یادداشت: کتابنامه.
عنوان قراردادی: الاخوان‌المسلمون. فارسی.
موضوع: الاخوان‌المسلمین (مصر) ـ تاریخ.
موضوع: مصر ـ تاریخ ـ ۱۹۱۹ م ـ جنبشهای اسلامی.
شناسه افزوده: خسروشاهی، هادی، ۱۳۱۷ـ مترجم.
شناسه افزوده: ایران. وزارت امور خارجه. مرکز چاپ و انتشارات.
شناسه افزوده: ایران. وزارت امور خارجه. مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی.
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۶ ۳۰۴۱ الف ۹ م/ ۱۰۷ DT
رده‌بندی دیویی: ۹۶۲/۰۵۲
شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۳۹۰۹۰

تاریخ جمعیت اخوان المسلمین *(از آغاز تا امروز)*
(جلد دوم)
ریچارد میشل
ترجمه: سیدهادی خسروشاهی
طرح روی جلد: فاطمه حاج‌محمدخان
چاپ اول: زمستان ۱۳۸۷
تعداد: ۱۰۰۰ جلد
صفحه‌آرایی، طراحی، لیتوگرافی، چاپ و صحافی:

مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه

دفتر مرکزی: مینی سیتی، میدان شهید محلاتی، خیابان نخل، خیابان وزارت امور خارجه
تلفن: ۵-۲۲۴۷۲۷۳۲، دورنگار: ۲۲۴۷۲۷۳۶
فروشگاه مرکزی: میدان انقلاب، اول کارگر شمالی، پاساژ البرز، شماره ۱۱، تلفن: ۹-۶۶۴۲۹۰۲۸
فروشگاه شماره ۲: خیابان شهید باهنر، خیابان شهید آقایی
صندوق پستی ۱۹۳۹۵/۴۷۴۶، تلفن: ۲۲۸۰۲۶۶۲
فروشگاه شماره ۳: انتهای خیابان شهید باهنر، میدان شهید باهنر، تلفن: ۷۱-۲۲۲۹۲۲۷۰
فروشگاه اینترنتی:www.mofa.ir

فهرست مطالب

۶ـ سازمان و تشکیلات

۷ـ آموزش و ارتباطات

۸ـ مشکل و نمونه عالی

۹ـ راه حل: بازگشت به اسلام

۱۰ـ راه‌حل: اصلاح و عمل

گفتار پایانی

فهارس و منابع و مدارک

به نام خدا

ترجمه جلد دوم کتاب «تاریخ جمعیت اخوان المسلمین»، تألیف پرفسور ریچارد میشل، استاد تاریخ دانشگاه میشیگان ـ امریکا ـ کمی دیرتر از آنچه که انتظار می‌رفت آماده چاپ شد.

جلد اول آن که در ۴۵۶ صفحه، سال قبل از سوی مرکز اسناد تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه انتشار یافته بود و تاکنون دو بار به چاپ رسیده است و اینک جلد دوم در ۴۰۰ صفحه تقدیم علاقمندان به **تاریخ حرکت‌های اسلامی معاصر**، می‌گردد.

متن انگلیسی کتاب، همانطور که در مقدمه جلد اول اشاره شد، پس از پنج سال تحقیق و اقامت مؤلف در **مصر**، و مراجعه به صدها مأخذ و منبع و بررسی صدها مدرک و سند و دیدار و گفتگو با دهها نفر از شخصیت‌های برجسته اخوان المسلمین مصر و یا افراد مخالف این حرکت، تألیف و تنظیم شده و از سوی مرکز اسلامی آمریکا تحت عنوان: The Society of Muslim Brothers در امریکا انتشار یافته است.

جلد اول ترجمهٔ عربی این کتاب، یک بار توسط بعضی از نویسندگان ملی گرای ناصری ترجمه و در قاهره انتشار یافت که بلافاصله از سوی دولت ممنوع النشر گردید و اجازه تجدید چاپ و یا ترجمه جلد دوم نیافت.. تا آنکه یکی از افراد برجسته اخوان المسلمین مصر، به نام **دکتر محمود ابوالسعود**، که پس از محاکمه غیابی در دادگاههای نظامی ناصری، به اعدام! محکوم شده و به خارج از کشور فرارکرده بود، به طورکامل به عربی ترجمه شد و در امریکا، از سوی مرکز اسلامی آمریکا انتشار یافت.

از آن جاکه مؤلف در پاره‌ای از موارد دچار اشتباهاتی شده بود ـ که بی‌تردید برای هر مورخ و محققی این نوع خطاها پیش می‌آید ـ یکی از برادران مکتب ارشاد ـ کمیته مرکزی و رهبری جمعیت ـ دوست عزیز و برادر فقید **صالح**

ابورقیق توضیحاتی در پاورقی‌ها، در این موارد در کمال انصاف، بدون قدح و ذم مؤلف، آورده است که حقایق را آنطور که بوده روشن ساخته است.

البته صالح ابورقیق خود از مکتب ارشاد، همراه دیگر اعضای رهبری، در دادگاه‌های نظامی حکومت ناصری محاکمه و محکوم! به حبس ابد گردید.. که مانند بقیه در دوران **انور سادات** ـ در برهه‌ای که برای مبارزه با هواداران ناصر! و کمونیست‌ها، آزادی اخوان ضرورا! تشخیص داده شد، آزاد گردید و توانست ضمن خدمات فرهنگی بسیاری در دار الکتب و الوثائق قاهره، در تکمیل این کتاب نیز کوشا باشد (متن نامه او به اینجانب در مقدمه جلد اول کتاب نقل شده است مراجعه شود).

لازم به یادآوری است که در مواردی هم، اینجانب توضیحاتی را در پاورقی‌ها آورده‌ام که با کلمه «خ» مشخص شده‌اند و البته فصلی کامل، برای چاپ در آخر کتاب، در رابطه به تاریخ و موقعیت اخوان، پس از مرحله‌ای که بحث مؤلف در آنجا پایان یافته است، نوشتم که نقل آن می‌توانست چگونگی وضع اخوان در مرحله بعدی را نشان دهد. اما به علت طولانی شدن مطلب، آن بحث را همراه بحث‌های دیگری که قبلاً درباره اخوان نوشته‌ام به یاری حق یکجا و در ۴۰۰ صفحه، به طور مستقل تقدیم علاقمندان خواهم کرد.

اشاره به این نکته نیز بی مناسبت نیست که به علت مرور زمان ـ در ترجمه این کتاب و انجام آن در ۲۰ سال قبل ـ برای اطمینان از صحت ترجمه، یک بار دیگر، تمامی مطالب کتاب را از اول تا آخر، ـ مانند جلد اول ـ با متن عربی تطبیق کرده و نواقص آن را برطرف نموده و ویرایش لازم را انجام دادم.. با این حال، هرگونه نقد و پیشنهاد اصلاحی را پذیرائیم تا در چاپ‌های بعدی، به یاری خدا، این کتاب تاریخی که مورد استفاده و استناد اساتید محترم دانشگاهها و دانشجویان عزیز قرار می‌گیرد، در حد کمال مطلوب، ارائه شود.

والله من وراء القصد

قم: ذوالقعده ۱۴۲۸ هـ آذرماه ۱۳۸۷ ش

سید هادی خسروشاهی

بسم الله الرحمن الرحيم

۲

پروفسور ریچارد میشل
استاد تاریخ دانشگاه میشیگان

تاریخ جمعیت
اخوان المسلمین
از آغاز تا امروز

جلد دوم

ترجمه و توضیحات:
سید هادی خسروشاهی

فهرستنویسی پیش از انتشار

سرشناسه: میشل، ریچارد.
عنوان و نام پدیدآور: **تاریخ جمعیت اخوان‌المسلمین از آغاز تا امروز (جلد دوم)** / ریچارد میشل؛ ترجمه و توضیحات هادی خسرو شاهی؛ [به سفارش] مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی.
مشخصات نشر: تهران: وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات، ۱۳۸۶.
مشخصات ظاهری: ۳۹۲ ص.
شابک: 978-964-361-478-2
بها: ۴۵۰۰۰ ریال
وضعیت فهرستنویسی: فیپا.
یادداشت: کتابنامه.
عنوان قراردادی: الاخوان‌المسلمون. فارسی.
موضوع: الاخوان‌المسلمین (مصر) ـ تاریخ.
موضوع: مصر ـ تاریخ ـ ۱۹۱۹ م ـ جنبشهای اسلامی.
شناسه افزوده: خسروشاهی، هادی، ۱۳۱۷ـ مترجم.
شناسه افزوده: ایران. وزارت امور خارجه. مرکز چاپ و انتشارات.
شناسه افزوده: ایران. وزارت امور خارجه. مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی.
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۶ ۳۰۴۱ الف ۹ م/ ۱۰۷ DT
رده‌بندی دیویی: ۹۶۲/۰۵۲
شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۳۹۰۹۰

تاریخ جمعیت اخوان المسلمین *(از آغاز تا امروز)*
(جلد دوم)
ریچارد میشل
ترجمه: سیدهادی خسروشاهی
طرح روی جلد: فاطمه حاج‌محمدخان
چاپ اول: زمستان ۱۳۸۷
تعداد: ۱۰۰۰ جلد
صفحه‌آرایی، طراحی، لیتوگرافی، چاپ و صحافی:

مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه

دفتر مرکزی: مینی سیتی، میدان شهید محلاتی، خیابان نخل، خیابان وزارت امور خارجه
تلفن: ۵-۲۲۴۷۲۷۳۲، دورنگار: ۲۲۴۷۲۷۳۶
فروشگاه مرکزی: میدان انقلاب، اول کارگر شمالی، پاساژ البرز، شماره ۱۱، تلفن: ۹-۶۶۴۲۹۰۲۸
فروشگاه شماره ۲: خیابان شهید باهنر، خیابان شهید آقایی
صندوق پستی ۱۹۳۹۵/۴۷۴۶، تلفن: ۲۲۸۰۲۶۶۲
فروشگاه شماره ۳: انتهای خیابان شهید باهنر، میدان شهید باهنر، تلفن: ۷۱-۲۲۲۹۲۲۷۰
فروشگاه اینترنتی:www.mofa.ir

فهرست مطالب

۶ـ سازمان و تشکیلات

۷ـ آموزش و ارتباطات

۸ـ مشکل و نمونه عالی

۹ـ راه حل: بازگشت به اسلام

۱۰ـ راه‌حل: اصلاح و عمل

گفتار پایانی

فهارس و منابع و مدارک

به نام خدا

ترجمه جلد دوم کتاب «تاریخ جمعیت اخوان المسلمین»، تألیف پرفسور ریچارد میشل، استاد تاریخ دانشگاه میشیگان ـ امریکا ـ کمی دیرتر از آنچه که انتظار می‌رفت آماده چاپ شد.

جلد اول آن که در ۴۵۶ صفحه، سال قبل از سوی مرکز اسناد تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه انتشار یافته بود و تاکنون دو بار به چاپ رسیده است و اینک جلد دوم در ۴۰۰ صفحه تقدیم علاقمندان به **تاریخ حرکت‌های اسلامی معاصر**، می‌گردد.

متن انگلیسی کتاب، همانطور که در مقدمه جلد اول اشاره شد، پس از پنج سال تحقیق و اقامت مؤلف در **مصر**، و مراجعه به صدها مأخذ و منبع و بررسی صدها مدرک و سند و دیدار و گفتگو با دهها نفر از شخصیت‌های برجسته اخوان المسلمین مصر و یا افراد مخالف این حرکت، تألیف و تنظیم شده و از سوی مرکز اسلامی آمریکا تحت عنوان: The Society of Muslim Brothers در امریکا انتشار یافته است.

جلد اول ترجمهٔ عربی این کتاب، یک بار توسط بعضی از نویسندگان ملی گرای ناصری ترجمه و در قاهره انتشار یافت که بلافاصله از سوی دولت ممنوع النشر گردید و اجازه تجدید چاپ و یا ترجمه جلد دوم نیافت.. تا آنکه یکی از افراد برجسته اخوان المسلمین مصر، به نام **دکتر محمود ابوالسعود**، که پس از محاکمه غیابی در دادگاههای نظامی ناصری، به اعدام! محکوم شده و به خارج از کشور فرارکرده بود، به طورکامل به عربی ترجمه شد و در امریکا، از سوی مرکز اسلامی آمریکا انتشار یافت.

از آن جاکه مؤلف در پاره‌ای از موارد دچار اشتباهاتی شده بود ـ که بی‌تردید برای هر مورخ و محققی این نوع خطاها پیش می‌آید ـ یکی از برادران مکتب ارشاد ـ کمیته مرکزی و رهبری جمعیت ـ دوست عزیز و برادر فقید **صالح**

ابورقیق توضیحاتی در پاورقی‌ها، در این موارد در کمال انصاف، بدون قدح و ذم مؤلف، آورده است که حقایق را آنطور که بوده روشن ساخته است.

البته صالح ابورقیق خود از مکتب ارشاد، همراه دیگر اعضای رهبری، در دادگاه‌های نظامی حکومت ناصری محاکمه و محکوم! به حبس ابد گردید.. که مانند بقیه در دوران **انور سادات** ـ در برهه‌ای که برای مبارزه با هواداران ناصر! و کمونیست‌ها، آزادی اخوان ضرورا! تشخیص داده شد، آزاد گردید و توانست ضمن خدمات فرهنگی بسیاری در دار الکتب و الوثائق قاهره، در تکمیل این کتاب نیز کوشا باشد (متن نامه او به اینجانب در مقدمه جلد اول کتاب نقل شده است مراجعه شود).

لازم به یادآوری است که در مواردی هم، اینجانب توضیحاتی را در پاورقی‌ها آورده‌ام که با کلمه «خ» مشخص شده‌اند و البته فصلی کامل، برای چاپ در آخر کتاب، در رابطه به تاریخ و موقعیت اخوان، پس از مرحله‌ای که بحث مؤلف در آنجا پایان یافته است، نوشتم که نقل آن می‌توانست چگونگی وضع اخوان در مرحله بعدی را نشان دهد. اما به علت طولانی شدن مطلب، آن بحث را همراه بحث‌های دیگری که قبلاً درباره اخوان نوشته‌ام به یاری حق یکجا و در ۴۰۰ صفحه، به طور مستقل تقدیم علاقمندان خواهم کرد.

اشاره به این نکته نیز بی مناسبت نیست که به علت مرور زمان ـ در ترجمه این کتاب و انجام آن در ۲۰ سال قبل ـ برای اطمینان از صحت ترجمه، یک بار دیگر، تمامی مطالب کتاب را از اول تا آخر، ـ مانند جلد اول ـ با متن عربی تطبیق کرده و نواقص آن را برطرف نموده و ویرایش لازم را انجام دادم.. با این حال، هرگونه نقد و پیشنهاد اصلاحی را پذیرائیم تا در چاپ‌های بعدی، به یاری خدا، این کتاب تاریخی که مورد استفاده و استناد اساتید محترم دانشگاهها و دانشجویان عزیز قرار می‌گیرد، در حد کمال مطلوب، ارائه شود.

والله من وراء القصد

قم: ذوالقعده ۱۴۲۸ هـ آذرماه ۱۳۸۷ ش

سید هادی خسروشاهی

- ۶ -

سازمان و تشکیلات

سازمان و تشکیلات

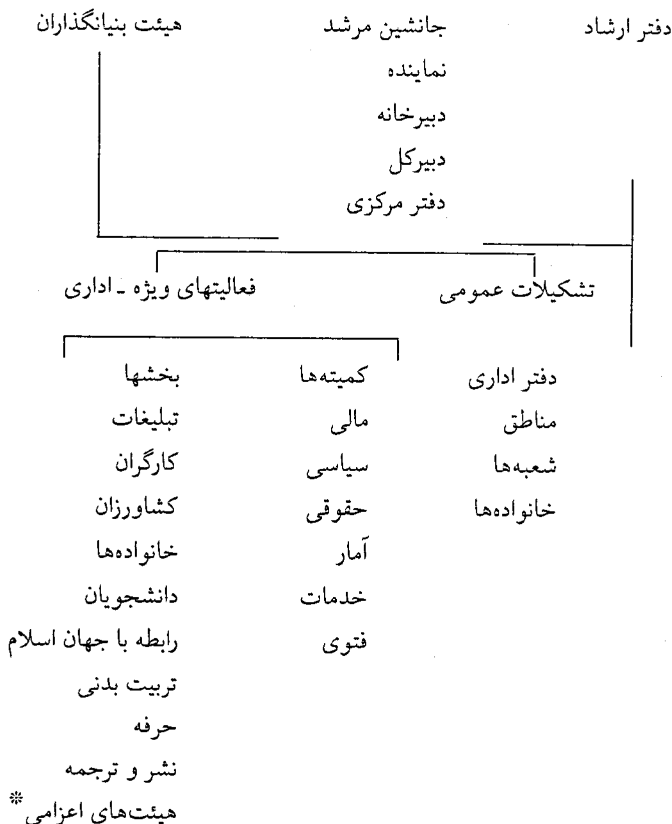
نخستین نظامنامه‌ای که به گفته حسن البنّاء، اعمال و کارهای «سازمان اخوان المسلمین» را تنظیم می‌کرد در ۱۹۳۰ ـ ۱۹۳۱م[1] به وجود آمد. این نظامنامه در ۸ سپتامبر ۱۹۴۵ به پیشنهاد البنّاء تعدیل گردید و با نام نظامنامهٔ «هیئت عمومی سازمان اخوان المسلمین»[2] به تصویب رسید. البنّاء بعد از گذشت سه سال یا بیشتر، و در پرتو «تجارب سال‌های گذشته»، اصلاحاتی را پیشنهاد کرد. این اصلاحات به صورت پیشنهاد از طرف «هیئت ویژه»ی پیش‌نویس، و در ۲۱ مه ۱۹۴۸، در «هیئت مرکزی» مورد تصویب قرار گرفت. پس از آنکه حسن الهضیبی به سمت «مرشد» انتخاب شد، دفتر رهبری ـ مکتب ارشاد ـ نظامنامهٔ عمومی داخلی[3] را که در حقیقت تفسیری بر قانون بود، تصویب نمود.

این اقدام «بنا به مفاد ماده ۳۲ نظامنامهٔ اساسی سازمان» که آن را برای ایجاد تشکیلات لازم جهت پیشرد اهداف سازمان مختار می‌کرد و همچنین بنا به مفاد مادهٔ ۶۲ نظامنامهٔ که تجدید نظر در رهنمودهای موجود و تعدیل آنها را جایز می‌دانست، انجام گرفت. این دو مجموعه، «قانون اساسی تشکیلاتی و اداری جمعیت اخوان المسلمین» است. در اینجا نمودار

پیوستی، نظام تشکیلات سازمان اخوان المسلمین را نشان می‌دهد:

نمودار کلی سازمان

(براساس نمودار زکی در کتاب الاخوان، ص ۹۹)



*. این کمبته بنا به تصمیم دفتر، در آوریل ۱۹۵۴، برای نظارت بر دانشجویان اعزامی به خارج، تشکیل شد.

در این سازمان‌بندی، «رهبری» ـ مرشد عام ـ در مرکز صدارت «سازمان» قرار می‌گیرد، زیرا وی رئیس دو رکن اصلی سازمان، یعنی «هیئت بنیانگذاران» ـ کمیته مؤسسین ـ و «دفتر ارشاد» است. «دفتر ارشاد» یا مکتب الارشادالعام، بالاترین واحد تشکیلات اخوان بود که به امور اداری و سیاسی سازمان رسیدگی می‌نمود. اما «هیئت بنیانگذاران» به عنوان «مجلس شورای عمومی و مجمع عمومی دفتر ارشاد» بالاترین واحد تشکیلات اخوان شناخته می‌شد که به امور اداری و سیاسی سازمان رسیدگی می‌نمود. (القانون الاساسی، مواد ۹ و ۱۱ ـ ۱۲)

رهبر، مرشد عام

ضروری است فردی که برای این مقام عالی: «رهبری» نامزد می‌شود، شرایط و اوصاف چندی را دارا باشد:

۱. پنج سال عضویت در هیئت بنیانگذاران»؛

۲. حداقل ۳۰ سال قمری سن،

۳. دانش و تجربهٔ کافی و اخلاق حسنه،

رهبر، از میان اعضای «هیئت بنیانگذاران» در اجتماعی که در آن حداقل کلیهٔ اعضای هیئت حاضر باشند، و $\frac{۳}{۴}$ حضار به وی رأی دهند، برگزیده می‌شود. اگر تعداد حاضران به حد نصاب نرسد، جلسه به مدت دو تا چهارهفته (از تاریخ نخستین گردهمایی) به تأخیر خواهد افتاد. اگر در جلسهٔ دوم نیز تعداد حاضران به حد نصاب نرسد، تشکیل جلسه یک ماه دیگر به تأخیر می‌افتد، و در فراخوان این جلسه، یادآوری می‌شود که کارگزینش رهبر، در این گردهمایی با رأی حاضرین انجام می‌گیرد.

سوگندنامه

مرشد، بعد از انتخاب، سوگند یاد می‌کند که از مبانی و اهداف و قانون اساسی اخوان، با کمک و یاری و بهره گیری از نظریات واندیشه‌های صاحب نظران ـ بر پایهٔ قرآن و سنت ـ حراست نماید (القانون الاساسی، مواد ۱ ـ ۱۲). سپس اعضای هیئت بنیانگذاران با رهبر جدید بیعت می‌نمایند و به دنبال آنان، اعضای دیگر از طریق رؤسای خود ـ و نیز در اولین ملاقات، به طور انفرادی ـ با مرشد عام بیعت می‌کنند.

متن سوگندنامه

«أعاهد الله العلی العظیم علی التمسک بدعوة الاخوان المسلمین والجهاد فی سبیلها، و القیام بشرائط عضویتها، والثقة التامة بقیادتها، والسمع والطاعة فی المنشط والمکره، و أقسم بالله العظیم علی ذلک و أبایع علیه، والله علی ما أقول وکیل».

:(با خدای متعال در تمسک به دعوت اخوان المسلمین وجهاد در راه آن و قیام به شرایط عضویت آن و اعتماد کامل به رهبری،اطاعت و پیروی از او، در هر امر خواسته و یا ناخواسته، عهد می‌بندم. به خداوند سوگند یاد می‌کنم که بر این مبانی وفادار بمانم و بیعت می‌نمایم. خداوند بر آنچه که می‌گویم حاضر و ناظر است).

بر «مرشد» لازم است که همهٔ وقت خود را به سازمان تخصیص دهد و از شرکت در هر گونه بنیاد مالی و یا اقتصادی، حتی اگر به سازمان نیز وابسته باشد، به طور شخصی یا به عنوان مرشد، اجتناب نماید. ولی با

کسب اجازه از دفتر ارشاد می‌تواند به فعالیت‌های فرهنگی و آموزشی اقدام کند و اگر وی درآمدی نداشته باشد، کمیته‌ای که بلافاصله پس از گزینش رهبر، توسط هیئت بنیانگذاران تشکیل می‌شود، بدین امر رسیدگی خواهد کرد.

رهبر، در صورت اهمال در انجام وظایف محوله و یا عدم کارایی، باید بسرعت استعفای خود را تقدیم داشته و از کار کنار رود. البته مجمع عمومی هیئت بنیانگذاران نیز می‌تواند در هر گردهمایی که اعضا در آن حاضر باشند، با رأی $\frac{۳}{۴}$ شرکت‌کنندگان، رهبر را از مسئولیتش معاف نماید. حد نصاب لازم برای احراز عدم صلاحیت رهبر، همان حد نصاب لازم برای انتخاب اوست. سمت مرشد، مادامُ العمر بوده و در صورت درگذشت وی، جانشین او، تا گردهمایی هیئت بنیانگذاران که باید ظرف یک ماه تشکیل جلسه دهد، مسئولیت رهبری را به عهده می‌گیرد. (م ـ ۱۸ ـ ۱۰)

دفتر ارشاد کل

دفتر ارشاد کل به طور قانونی از۱۲ عضو، ۹ نفراز قاهره و ۳ نفر از دیگر استانها، تشکیل می‌شود (قانون اساسی، ماده ۱۹). تعداد اعضای رسمی دفتر ارشاد تا هنگام ماجرای عابدین در ۱۹۴۶ ـ ۴۷ به بیست نفر می‌رسید.* اما بعداً حسن البنّاء صلاح دید که تعداد اعضای هیئت رئیسه را، طبق قانون اساسی اخوان و به منظور آسان

*. شمار اعضاء در هیچ دوره‌ای به این تعداد نرسید.

کردن امور، به ۱۲ نفر کاهش دهد. بعد از سال ۱۹۵۱ سه نفر به تعداد اعضا افزوده شدند. انتخاب این سه نفر با دفتر ارشاد بود.[۴]

شرایط عضویت دفتر ارشاد کل

کاندیدای عضویت در دفتر ارشاد باید دارای شرایط زیر باشد:

۱. حداقل ۳۰ سال قمری،

۲. حداقل ۳ سال عضویت در هیئت بنیانگذاران،

۳. دانش، تجربهٔ کافی و اخلاق نیک.

انتخاب اعضا با «رأی مخفی» از میان اعضای هیئت بنیانگذاران انجام می‌گیرد. شمارش آراء توسط کمیته‌ای منتخب از میان هیئت بنیانگذاران، بویژه آنان که از نامزد خود برای دفتر ارشاد اعلام انصراف نموده‌اند، انجام می‌گیرد. سپس اعضای منتخب برای حفظ مبانی و اصول اساسی «سازمان اخوان المسلمین» و اینکه به جدّیت تمام، به وظیفه اساسی خود اقدام نمایند، باید سوگند یاد کنند.

هیئت بنیانگذاران با رأی مخفی از میان اعضای نه گانه قاهره، جانشین مرشد، دبیرکل و صندوقدار را انتخاب می‌نمایند.* این اقدام زیر نظر کمیته رأی‌گیری انجام می‌گیرد. اعضاء دفتر برای مدت دو سال قابل تمدید انتخاب می‌شوند، و اگر جای یکی از آن‌ها به هر دلیلی خالی شد،

---

*. در اوائل منصب جانشین مرشد مطرح نبود و بعدها مرسوم و مرحوم **خمیس** برای تصدی آن انتخاب گردید. قبلاً تنها دو نماینده عمومی اخوان بودند که هیئت مؤسسان، آنان را ازمیان اعضاء دفتر ارشاد انتخاب می‌کردند. اما پس از کناره‌گیری **دکتر ابراهیم حسن**، به یک نماینده بسنده شد.

کسی که در انتخابات قبلی بیشترین آراء را بدست آورده بود، بجای او می‌نشیند.

هر عضو دفتر، ملزم به پذیرش تصمیم اکثریت است. هرگاه تصمیم صورت قانونی به خود گرفت، حق انتقاد یا مخالفت نیز از اعضاء سلب خواهد شد. در غیراین صورت، عضو می‌تواند به دلیل تغییر شرایط، تا سه ماه پس از تصمیم گیری، مجدداً آن را مطرح نموده و به بحث گذارد.

هر عضوی در برابر دیگر اعضای دفتر مسئول است. یک عضو در صورت لغزش، به ترتیب با: پند، اخطار، غرامت، تعلیق از عضویت به مدت یک ماه و سرانجام اخراج از دفتر روبه رو می‌شود. اخراج در صورت تصویب $\frac{۳}{۴}$ اعضای حاضر در دفتر، در جلسه‌ای که متهم امکان دفاع از خود را بیابد، انجام می‌گیرد.

مسئولیتهای دفتر ارشاد کل

دفتر بر همه امور سازمان نظارت می‌کند؛ یعنی بر گردش کار، تعیین سیاست* و اجرای آنها. گاه دفتر ارشاد بنا به دعوت مرشد عام یا نماینده او و یا یک سوم اعضاء، اجلاس‌های فوق العاده را تشکیل می‌دهد. در این جلسات افراد غایبی که عذرشان موجه و مقبول باشد، به عنوان حاضر تلقی می‌شوند ولی آرای آن‌ها به جهت غیبتشان، محسوب نمی‌شود. اگر تشکیل جلسه به جهت عدم حضور افراد و نرسیدن تعداد حاضران به حد

---

*. سیاست کلی سازمان توسط هیئت مؤسسان ترسیم می‌شد، دفتر ارشاد موظف به اجرای آن و در برابر هیئت، مسئول بود.

نصاب معین به تاخیر انجامد، جلسه دوم با هر تعداد شرکت‌کننده، رسمی و قانونی به شمار می‌آید. اکثریت مطلق در این جلسات حق اتخاذ هر نوع تصمیم را دارند. اگر تعداد آراء (از دو طرف) مساوی بود، رای مرشد عام، رأی برتر خواهد بود. ریاست جلسات با مرشد عام و در زمان غیبت وی، با جانشین اوست و در صورت غیبت هر دو، سالخورده‌ترین عضو، ریاست جلسه را به عهده می‌گیرد. مجلس حق دارد بر حسب نیاز و به هدف تحقیق اهداف سازمان، کمیته، شعبه و گروه‌های لازم را تشکیل دهد. (قانون اساسی: مواد ۳۲ - ۳۱، ۲۶ - ۱۹، لایحه داخلی ۳۱ - ۳۲، ۳۷ - ۵۰)

دبیرکل

هیئت بنیانگذاران، دبیرکل را از میان اعضای رسمی دفتر ارشاد انتخاب می‌کند. وی در همهٔ امور رسمی و اداری و قانونی (به استثنای آنچه دفتر به طور ویژه و خاص به عهدهٔ شخص دیگری قرار دهد) نمایندهٔ اصلی دفتر ارشاد و مرکز کل است. مسئولیتهای دبیرکل، اجرای تصمیمات دفتر و نظارت بر تمام دستگاه‌های اداری سازمان، دعوت به گردهمایی‌ها، تهیهٔ دستور کار آن‌ها و کنترل و نگهداری اسناد دفتر است. او رابط اصلی دفتر ارشاد با دیگر ارگان‌ها و یگان‌های سازمان است. وی اعضای ستاد را با نظر خود برمی‌گزیند، هر چند که دفتر، آن‌ها را تعیین می‌کند. (بعد از انتخاب نیز) وی شخصاً مسئول کارهای آنان است (قانون اساسی، مواد۲۷ - ۲۸، و نظامنامهٔ داخلی، مواد ۳۳ - ۳۶). البته دبیرکل،

غیر دبیر ویژه مرشد است، زیرا دومی تنها در برابر مرشد مسئول است.

صندوقدار

صندوقدار مسئول امور مالی سازمان و بویژه مسئول هزینه‌های دفتر ارشاد است. او باید ماهانه گزارش درآمدها و مخارج سازمان را با اسناد و مدارک لازم، به دفتر ارشاد تقدیم کند. (قانون اساسی، ماده ۲۹ و لایحه داخلی، ماده ۳۷).

هیئت بنیانگذاران

شمار اعضای هیئت بنیانگذاران بین ۱۰۰ تا ۱۵۰ نفر است.این تعداد در واپسین سال‌های هیئت، ۱۴۷ نفر بود.[۵] شرایط عضویت در هیئت بنیانگذاران، علاوه بر عضویت رسمی در سازمان، داشتن حداقل ۲۵ سال سن، سابقهٔ ۵ سال عضویت در سازمان و دارا بودن اخلاق نیکو و دانش و تجربهٔ کافی است. در سال بیش از ۱۰ نفر عضو جدید پذیرفته نخواهد شد و این اعضای جدید، جانشین افرادی می‌شوند که مدت عضویتشان در جمعیت به پایان رسیده است. اعضای جدید، به عنوان «نمایندهٔ منطقه‌ای» انتخاب می‌شوند.[۶]

عمده‌ترین وظایف و مسئولیت‌های هیئت بنیانگذاران، «نظارت عمومی» بر پیشرفت سازمان و انتخاب دفتر ارشاد است. این «هیئت» به عنوان «مجلس شورای عمومی» سازمان و «مجمع عمومی» دفتر ارشاد تلقی می‌شود.

اجتماع سالانهٔ هیئت مؤسّسان در اولین ماه از هر سال هجری منعقد

می‌گردد و دستور کار آن عبارت است از:

۱. برنامه ریزی برای دفتر ارشاد برای فعالیت در سال آینده؛

۲. گزارش مالی سال گذشته؛

۳. بودجهٔ مورد نیاز برای سال آینده؛

۴. انتخاب اعضای جدید به جای افرادی که مدت عضویت آن‌ها به پایان رسیده است.

در این جلسات «مرشد» ریاست جلسه را به عهده دارد و در صورت غیبت او یا مطرح شدن اشکالی در خصوص وی، معاون مرشد، ریاست جلسه را به عهده می‌گیرد. اگر هر دو غایب باشند، سالخورده‌ترین عضو، ریاست جلسه را به عهده خواهد گرفت.

بجز مواردی که شرکت تعداد مشخصی از اعضا در جلسات مربوط به آنها الزامی است، جلسه با حضور اکثریت مطلق اعضا رسمی است. اگر تعداد حاضران به حد نصاب نرسد، انعقاد جلسه به وقت دیگری موکول می‌شود که معمولاً بعد از دو هفته خواهد بود و در جلسهٔ دوم تعداد حاضران به هر میزان که برسد، رسمیت جلسه احراز خواهد شد و کلیهٔ مصوبات آن، چنانچه با آرای اکثریت مطلق باشد، لازم الاجرا است.

هیئت بنیانگذاران از میان کلیه اعضاء، گروهی مرکب از ۷ نفر را که در فقه و حقوق خبره باشند، و ترجیحاً از خارج از قاهره، انتخاب کرده و آنان را ناظر بر رفتار اعضاء و اجرای مجازات‌های مناسب در صورت تخلف از وظایف، خواهد نمود. این تصمیمات طبق تصویب و موافقت مرشد عام اجرا می‌شوند. این کمیته، رئیس و منشی خود را تعیین کرده، دفاتر و

اسناد متعلّق به خود را نگهداری می‌نماید.

حضور ۵ نفر از اعضای جلسه (از جمله رئیس) برای رسمیت آن جلسه الزامی است و کلیهٔ مصوبات آن، اگر با اکثریت آراء باشد، رسمی و قانونی‌اند. هر عضوی حق دارد تا بیش از یک بار، عضویت خود را تجدید کند، اما اگر حکمی مبنی بر انفصال وی از عضویت در هیئت مؤسّسان صادر شود، حق دارد که ضمن ارائهٔ نامه‌ای به دفتر ارشاد نسبت به حکم انفصال توضیح بخواهد. دفتر ارشاد نیز وظیفه دارد که نامه را به هیئت بنیانگذاران ارجاع دهد، زیرا تصمیم نهایی با همین هیئت است. البته اعضای دفتر ارشاد، خود از حوزهٔ عمل این کمیته خارج‌اند، زیرا آنان دارای لایحهٔ کیفری ویژهٔ خود هستند. مرشد عام نیز می‌تواند به شرط آنکه تصمیم خود را به کمیتهٔ منتخب هیئت بنیانگذاران عرضه کند، عضویت هر یک از اعضا را به حال تعلیق درآورد. (قانون اساسی، مواد ۳۳ - ۳۹).

سازمان مرکزی

مقرّ عام، دفتر ارشاد و هیئت بنیانگذاران، عناصر رهبری، همگی در مرکز کل، واقع در محلهٔ «الحلمیه» جدید قرار داشت. این مرکز همچنین، پایگاه «فعالیت‌های فنی» و «تشکیلات عمومی» بود. دبیرکل، مهم‌ترین و فعالترین شخصیت این مرکز بوده، تمامی فعالیت‌ها زیر نظر او انجام می‌گرفت. اعضای دبیرخانهٔ متعلّق به وی و دبیرخانهٔ مرشد عام، کارمندان رسمی مرکز بودند. دیگر کارمندان به ترتیب اهمیت عبارت بودند از:

ناظر و ستاد او، انبارداران، مدیر و کارمندان کتابخانه، خدمتکاران و نامه‌رسان‌ها و...[۷]

ساختمان اصلی مرکز کل، که پیش از آن یک خانهٔ مسکونی بزرگ بود، به دو بخش دفاتر و سالن‌های گردهمایی تقسیم شده بود. کارمندان رسمی کار خود را در طول روز انجام می‌دادند، ولی معمولاً بیشتر کارها، بعد از ظهرها و شب هنگام در پایان فعالیت‌های روزانه، به وسلیهٔ اعضا و رهبران سازمان انجام می‌گرفت.

علاوه بر سالن‌های سخنرانی، یک مسجد کوچک و یک کتابخانه نیز در محل سازمان مرکزی وجود داشت. هر چند نمازهای پنجگانه در مساجد اخوان اقامه می‌گردید و بیشتر جنبهٔ نمادین داشت، اما همواره در دفاتر و سالن های ساختمان مرکزی اخوان نیز در غیراوقات شرعی، برپا می‌شد.

در کتابخانه، مجموعه‌ای از کتاب‌های عربی ـ اهدایی **امیر محمدعلی**، یکی از اعضای خانوادهٔ سلطنتی سابق و نیز اهدایی کتابخانه‌های شخصی دیگر ـ وجود داشت.

حکومت مصر در سال ۱۹۴۸، این کتابخانه را مصادره کرد و سپس اعلام نمود که بعد از سوزاندن همه آثار و نوشته‌های «اخوان المسلمین»، کتابهای دیگر آن را در میان کتابخانه‌های عمومی! مصر تقسیم خواهد کرد!... اما بعدها اعلام گردید که مجموعهٔ کتابها به یک گروه اسلامی در قاهره، به نام «جماعه التربیه الاسلامیه» اهدا شده و جماعت مزبور نیز قیمت کتاب‌های دریافتی را به حساب دولت واریز کرده است؟

بعداز آنکه در سال ۱۹۵۱ سازمان اخوان المسلمین دوباره قانونی شد، آن‌ها کتاب‌های خود را پس از پرداخت مبلغ آن‌ها به جمعیت تربیت اسلامی، بازپس گرفت.[۸]

این کتابخانه شامل ۲۵۰۰ جلد کتاب در رشته‌های معارف اسلامی، ادبیات، نحو، تاریخ[۹] و تفسیر بود. این مجموعه در اکتبر ۱۹۵۴، در پی آتش سوزی ناشی از یک انفجار، نابود شد.*

فعالیت‌های فنی

فعالیتهای فنی اخوان دو بخش داشت. بخش نخست آن به دستگاه اداری جنبش وابسته بود که خود شش کمیته را در برمی‌گرفت و به طور مستقیم نیز در برابر «دفتر ارشاد» مسئول بود. این شش کمیته عبارت بودند از: کمیته های مالی، سیاسی، حقوقی، آمار، خدمات و فتویٰ. بخش دوم ده واحد را در برمی‌گرفت که به بینش و آموزش اعضاء بستگی داشتند: ۱.تبلیغات، ۲.کارگران، ۳.کشاورزان، ۴.خانواده‌ها، ۵.دانشجویان، ۶. رابطه با جهان اسلام، ۷. تربیت بدنی، ۸. حرفه و فن، ۹. ترجمه وتألیف و ۱۰. سازمان زنان مسلمان.

پس از بازنگری در تشکیلات سازمان در سال ۱۹۵۱، دو بخش کارگران و کشاورزان ادغام شدند و بخش ترجمه و نشر هم به صورت یک کمیتهٔ واحد درآمد.[۱۰]

---

*. این انفجار از طرف مأموران امنیتی رژیم مصر انجام گرفت و چندین هزار جلد کتاب، که در طول این مدت جمع‌آوری شده بود، یک جا خاکستر شد تا مفهوم آزادی و دمکراسی و دانش دوستی و فرهنگ پروری رژیم حاکم کاملاً تفهیم گردد!

نظامنامه‌ها، تصریح دارند که همهٔ کمیته‌ها و بخش‌ها موجود، به صورت دائمی یا موقت، تابع دفتر ارشاد بوده و در خود مرکز کل تمرکز می‌یابد و کلیهٔ فعالیت‌ها و تعلیماتشان، پس از موافقت مرشد عام یا دفتر ارشاد، از طریق دبیرکل به شاخه‌های دیگر ابلاغ می‌شود. کار کمیته‌ها و بخش‌ها، رایزنی و پژوهش بود. رئیس هر گروه توسط دفتر ارشاد پیشنهاد می‌شد و معاونان او، توسط مرشد عام و به توصیهٔ رئیس جدید پیشنهاد شده و سپس کمیته‌ها ـ پس از انتخاب افراد ـ تعیین می‌شدند. (لایحه داخلی، مواد ۶ ـ ۲۱ ـ ۵۳).[11]

به اختصار از کمیته‌های شش گانهٔ مرکز کل، بحث می‌کنیم:

۱. کمیتهٔ مالی در حقیقت بازوی کمکی مسئول صندوق مالی بود.

۲. کمیتهٔ حقوقی وظیفهٔ دفاع از اخوان در برابر دادگاهها و آماده کردن پرونده‌های آنان را به عهده داشت. البته این کار با اجازهٔ دفتر ارشاد انجام می‌گرفت.

۳. کمیته سیاسی کلیهٔ جریانهای سیاسی داخلی و خارجی را تحلیل کرده و موضع سازمان را در برابر آن‌ها تعیین و مشخص می‌نماید.

۴. کمیتهٔ خدمات، به نیازهای مادی و مالی اعضای سازمان رسیدگی می‌کند.

۵. کمیتهٔ فتویٰ، دیدگاه‌های اسلام را در خصوص مسائلی که اخوان با آن روبه‌رو می‌گشت، روشن می‌نماید.

۶. کمیتهٔ آمار، فهرست فعالیت اخوان را تهیه و گزارش سه ماهه را به رهبری تقدیم می‌کند.

۷. کمیتهٔ ترجمه و تألیف، از جمله وظایف آن انتشار و پخش کتاب‌ها، مجلات و روزنامه‌های سازمان و گردآوری و نگهداری تمامی مجلات و مطبوعاتی بود که به هر زبانی در مورد سازمان مطلبی می‌نوشتند و همچنین ترجمهٔ مطالب ارزنده و مفید دعوت، سازمان به زبانهای دیگر نیز بود. (لایحهٔ داخلی، مواد ۳۱ و ۸۲)[۱۲]

بخش‌ها

نقش «بخش‌ها» در فعالیت‌های سیاسی ـ اجتماعی سازمان، بیشتر از «کمیته‌ها» است، زیرا این بخش‌ها در ارتباط مستقیم با اعضا بوده و آنان را تربیت و کنترل می‌نمایند.[۱۳] ریاست این بخش‌ها یک موقعیت برای بهره‌مندی از نفوذ حقیقی در ساختار این جمعیت بود.*

و همچنین به این افراد فرصت می‌داد که در تنظیم سیاست‌های کلی و تقسیم کارها به طور غیررسمی، شرکت داشته باشند.

وظیفهٔ عمدهٔ این بخش‌ها عبارت بود:

بخش تبلیغات

از جمله وظیفه اساسی این بخش، سازماندهی و تربیت افراد جهت

---

*. هیچ یک از افراد عضو، بدون اجازه بخش مربوطه، حق چاپ کتاب یا هیچ گونه نشریه را نداشتند. این ملاحظه، در این قسمت، بی‌جاست. نویسنده از کدام موقعیت برجسته این افراد سخن می‌گوید؟! یک فرد مسئول در اخوان به مثابه خدمتگزار آنهاست. او در قبال سرشت‌های متفاوت آنان سعهٔ صدر دارد، نسبت به آنان مهربان و بردبار است، از لغزشهای ایشان درمی‌گذرد و برای حل مشکلات و رفع آنان، می‌کوشد و منافع شخصی مطلقاً مطرح نبود.

تبلیغ اندیشه‌های اخوان است، با استفاده از هر وسیله‌ای که با روح اسلام سازگاری داشته باشد، یعنی:

۱. تربیت مبلغ و خطیب و اعزام آن‌ها برای ایراد خطابه و سخنرانی در جلسات عمومی برای افراد در خارج از جلسات جمعیت و در واقع برای محافل و مراکز عمومی جلسه سخنرانی تنظیم می‌کردند و آن‌ها در آن مجالس در ضمن سخنرانی، تجربه می آموختند؛

۲. انتشار نشریات علمی، فرهنگی و ورزشی؛ هیچ یک از افراد عضو، بدون اجازهٔ بخش مربوطه، حق چاپ هیچ نوع نشریه‌ای را نداشتند.

۳. برای «آماده‌سازی اسلامی»، تربیت روحی، فکری و بدنی اعضای سازمان از طریق سخنرانی، نشریه و تعلیم هنر و ورزش مرتب. بخش تبلیغ مسئول تعیین سخنران برای شاخه‌ها و عموم افراد جامعه است. این بخش همچنین وظیفه دارد که برنامهٔ واحدی برای «مدرسه وعظ و خطابه» در تمامی شعبات مناطق، آماده سازد. فارغ التحصیلان این مدارس به (رتبهٔ «واعظ» و «خطیب» در سازمان نایل می‌شدند (آئین‌نامهٔ داخلی، مواد ۵۸ ـ ۶۲).

کشاورزان و کارگران

وظایف اصلی این بخش امور زیر بود: برانگیختن احساس نیاز به ایجاد فضای اسلامی در میان کارگران وکشاورزان، تشویق آنان برای «عضویت در سندیکای کارگران در راه دفاع از حقوق خود»، سازماندهی برای همکاری میان کارگران و کشاورزان به منظور پشتیبانی از همدیگر در

نیازها و درخواست‌هایشان، بررسی مسائل مربوط به کار و زمین و راه حل آنها، تلاش برای سازش میان «کارگر و صاحب کار» و «کشاورز و زمین‌دار»، پژوهش در بهره‌گیری از زمین کشاورزی و سازمانهای کارگری به منظور جلوگیری از استثمار، بهره‌کشی و سوء استفاده و سپس پایه‌ریزی یک زیرساخت اسلامی، آموزش کارگر و دهقان به منظور بالا بردن سطح فرهنگی، علمی، اجتماعی و بهداشتی آنها، انجام مطالعات فنی به منظور آگاه کردن رهبران آن‌ها، حفظ ارتباط با نمایندگان کارگران و کشاورزان در شاخه‌ها و همکاری با آنان...(لایحهٔ داخلی، مواد ۶۳ـ۶۵، ۶۶ـ۶۸)

دانشجویان

مسئولیت بخش دانشجویان در ایجاد «فضای اسلامی» در نظام آموزشی مصر و پیشبرد معلومات علمی و اسلامی دانشجویان و استفادهٔ بهینه و بیشتر از تعطیلات تابستانی برای انجام کارهای عام المنفعه و کارها و خدمات اجتماعی، تبیین می‌شود.

حرفه و فن

وظیفهٔ این بخش نیز مانند دو بخش قبلی، تلاش و کوشش برای ایجاد فضای اسلامی و تقویت روحیهٔ اسلامی در افراد عضو است. این بخش به شاخه‌های مختلف برای: پزشکان، مهندسان، حقوقدانان، استادان، بازرگانان، کارمندان خدمات اجتماعی، روزنامه نگاران و کارمندان دولت تقسیم می‌شد.

شاخهٔ کارمندان دولت و آموزگاران، به علت گستردگی، توانایی در

بازسازی اندیشه‌ها و آفرینش نسل جدید مسلمان، شاید از مهم‌ترین شاخه‌ها بود.

ارتباط با جهان اسلام

وظیفهٔ بخش ارتباط با جهان اسلام، در فعالیت‌های زیر خلاصه می‌شود:

۱. نشر و تبلیغ اسلام و دعوت اخوان، در سراسر جهان اسلام، از طریق هیئت‌های ملّی ـ اسلامی موجود در کشورهای مسلمان.

۲. تحلیل و بررسی مشکلات و مسائل جهان اسلام در پرتو تحولات و جریانهای سیاسی جهان، با همکاری بخش سیاسی در کمیتهٔ مرکزی.

۳. سازماندهی اجتماعات سالانه و دعوت از زعما و نمایندگان «نهضت عام اسلامی» اعم از «اخوان المسلمین» یا دیگر حرکت‌های اسلامی در جهان اسلام و بررسی مسائل مهم جهان اسلام و ایجاد وحدت و هماهنگی در خط مشی، در میان هیئت‌های مختلف اسلامی.

این بخش بدین منظور به فعالیت‌های زیر می‌پردازد:

۱. پرونده‌هایی در خصوص هر کشور، شامل اطلاعاتی دربارهٔ وضعیت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و همچنین گزارش عمومی از فعالیت «حرکت اسلامی» آن، تهیه می‌کند.

۲. مسائل و مشکلات هر منطقه را از طریق بحث و تبادل نظر، ایجاد جلسات سخنرانی و گردهمایی‌های پژوهشی، بررسی و حل می‌کند.

۳. نمایندگان ویژه به کشورهای بیگانه اعزام و آنان را به تبادل هیئت‌های علمی و فکری تشویق می‌کند.* بر این بخش یک رئیس، دو

---

*. حمایت و مساعدت حرکت‌های ملی در تمام کشورهای اسلامی که زیر یوغ استعمار

نایب رئیس و یک دبیر کل با دو معاون، نظارت می‌کنند و همیشه به عنوان کارمندان دائمی سازمان در این بخش فعالیت دارند و همواره شش کمیته از نه کمیتهٔ مخصوص کشورهای اسلامی، شب و روز مشغول به کارند:

۱. شمال آفریقا؛

۲. شرق و جنوب شرق آفریقا (اتیوپی، سومالی، نیجریه و سنگال)؛

۳. هلال الخصیب (سوریه، فلسطین، اردن و عراق)؛

۴. عربستان سعودی، یمن، امارات متحده در جنوب و **خلیج فارس**؛*

۵. ترکیه، ایران، پاکستان و افغانستان؛

۶. هند، سیلان (سیرلانکا)، اندونزی، مالزی، فیلیپین، چین، دیگرمناطق اقیانوس آرام و خاور دور؛

۷. و البته شعبهٔ هفتمی هم در خصوص اقلیتهای مسلمان کشورهای: آمریکا، شوروی و اروپا به وجود آمد.

۸. شعبهٔ هشتم، در واقع یک مجلس مشورتی بود مرکب از متخصصان و بزرگسالان؛[۱۴]

قرار داشتند، جزء مهم‌ترین وظایف این بخش بود: بخش مورد بحث با روش‌ها و وسایل گوناگون، تمام امکانات اخوان را در جهت خدمت به امور مسلمانان بکار می‌برد. اگرچه حکمرانان کشورهای اسلامی اکنون به اخوان المسلمین پشت نموده‌اند. اما باید در پیشگاه خداوند حساب باز پس دهند. من هم متصدی این بخش بودم و هم در «اتحادیهٔ عرب» به عنوان رئیس بخش امور شمال آفریقا شامل: لیبی، تونس، الجزایر و مراکش به کار اشتغال داشتم. خداوند را سپاس می‌گویم که مسائل مطروحه به بهترین وجه در اتحادیهٔ عرب بررسی می‌شد و نتایج درخشانی داشت.

*. اخوان المسلمین معتقدند که تغییر اسامی مراکزی که از قدیم نام خاص خود را داشته، نتیجه‌ای جز ایجاد اختلاف بین مسلمانان ندارد و روی همین اصل، نام تاریخی و قدیمی خلیج فارس را که توسط عبدالناصر و رادیو عربی بی.بی.سی خلیج عربی! نام گرفت، همیشه خلیج فارس به کار برده‌اند. (خ)

۹. اما وظیفهٔ شعبهٔ نهم، ایجاد تفاهم و تقریب و نزدیک سازی میان فرقه‌ها و مذاهب مختلف اسلامی است.

هفته‌ای نبود که یک یا چند شخصیت معروف و بزرگ از گوشه و کنار جهان اسلام در دفتر مرکزی حاضر نشوند و برای حاضران سخنرانی نکنند. این شخصیتها یا به عنوان سخنران در سازمان حضور می‌یافتند و یا به عنوان بازدیدکننده از فعالیت‌های اخوان... که علاوه بر پرداخت هزینه‌ها، با همه گونه احترام از طرف سازمان روبرو می‌شدند. دفتر مرکزی، همچنین پناهگاهی بود برای دانشجویان «الازهر»* و دیگر دانشگاههای مصر که با اندیشه‌های اخوان المسلمین پیوستگی فکری داشتند.

از آنجا که هر یک از دانشجویان، می‌بایست پس از بازگشت به میهن خویش مبلغان این اندیشه باشند، از سوی سازمان با استقبال گرم و احترام خاصی روبه‌رو گشته و در شرایط مناسب به شرکت درسازمان دعوت می‌شدند. این بخش، همچنین مرکزی بود برای مبادلهٔ همه گونه نشریات اسلامی که‌ازسوی«نهضتهاوحرکت‌های‌اسلامی»درجهان‌اسلام‌منتشر می‌گردید.[۱۵]

در واقع این بخش با استفاده از نشریات و پژوهش‌های انجام شده در کمیته‌ها، در حد توانایی‌های خود، برای هر کشور یا سرزمین اسلامی که از

---

*. نظارت بر امور دانشجویان اعزامی از کشورهای اسلامی به بخش بورسیه واگذار گردید که اینجانب پس از تأسیس، افتخار ریاست آن را بر عهده داشتم. این بخش به چندین شعبه تقسیم می‌شد، هر شعبه به طور جداگانه به امور دانشجویان هر یک از کشورها رسیدگی می‌کرد، مانند شعبهٔ ساحل عاج، شعبهٔ سومالی، شعبهٔ پاکستان، شعبهٔ ترکیه، شعبهٔ سوریه و به همین ترتیب.... آقای **یاسر عرفات** که دانشجوی دانشکدهٔ مهندسی بود، ریاست شعبهٔ فلسطینی را به عهده داشت. بخش بورسیه کوشید تا وی به ریاست باشگاه دانشجویان فلسطینی دست یابد (الذکری تنفع المؤمنین)

بند استعمار رهایی می‌یافت و یا از تیرگی جهل و نادانی بیرون می‌آمد، پرونده‌هایی ـ برای بررسی نوع همکاری‌های آینده ـ تشکیل می‌داد. در ضمن این بخش سخنگوی رسمی سازمان در مسائل مورد توجه آن بود. برای مثال، همین بخش از سازمان بود که دربارهٔ فشارهای دولت **پاکستان** بر استاد **ابوالاعلی مودودی** و به رسمیت شناخته شدن **اسرائیل** از سوی هند، اعتراض کرد.[۱۶]

تربیت بدنی و پیشاهنگی

این دو بخش، گرچه هدف واحدی را دنبال می‌کردند که عبارت از تربیت بدنی (گروهی ـ فردی) و بازی‌های ورزش برای تقویت روحی و فرهنگی اعضاء بود، ولی از نظر سازمانی از هم جدا بودند. در نظامنامهٔ رسمی سال ۱۹۴۵ و اصلاحی سال ۱۹۴۸ اشاره‌ای به این واحدها نشده است. در لایحهٔ اصلاح شدهٔ ۱۹۵۱) (لایحهٔ داخلی، ماده ۷۶) «بخش تربیت بدنی» ذکر شده، ولی نامی از «پیشاهنگی» در میان نیست. این امر را می‌توان به واسطهٔ ظهور رهبری جدید پس از ۱۹۵۰ تفسیر نمود.[۱۷] چون این رهبری خود یکی از طرفهای درگیر در نقش تشکیلات مخفی سازمان بود که ورزش و دیگر جوانب مادی عضویت را در برمی‌گرفت. حال آن که این کار از پایه در شمار کار آموزش است. البته در این باره بررسی‌های لازم را به عمل آورده و سخن خواهیم گفت.

بخش خانواده

خانواده و نقش آن در برابر تشکیلات سرّی، بخشی از نزاعی بود که در واپسین سالها، سازمان را به اختلاف و پراکندگی کشاند. از آنجا که «خانواده» بیشتر یک واحد بینشی بود تا یک واحد اداری و تشکیلاتی،

بررسی آن به فصلهای آینده واگذار خواهد شد.

بخش خواهران مسلمان

استاد حسن البنّاء از آغاز نهضت و حرکت اصلاح‌طلبانه در شهر اسماعیلیه نگرانی خود را دربارهٔ «زن و نقش اساسی و پایه‌ای او در حرکت اسلامی» آشکار می‌کرد. زیرا هر جنبش اصلاحی باید از خانه آغاز شود. وی بدین سان «مادر» را نخستین رکن و پایه بهبود جامعه می‌دانست. از این رو پایه‌گذاری «مؤسسهٔ مادران مؤمن» از نخستین برنامه‌های وی در اسماعیلیه بود. این مدرسه در آوریل ۱۹۳۳ اولین شاخهٔ رسمی «سازمان خواهران مسلمان» شد،[۱۸] ولی با این همه، و با وجود پیشرفت‌ها و دگرگونی‌ها در ساختار سازمان، پیشرفتی در بخش زنان، آنچنان که در بخش مردان انجام می‌گرفت، حاصل نشد. گذشته از اندیشهٔ خود البنّاء، مخالفت ملایمی هم از سوی اعضای مرد سازمان مطرح می شد.

بعد از گذشت ۱۰ سال از نخستین بنای «سازمان زنان»، در ۱۹۴۴ یک دفتر مرکزی برای این بخش برپا گردید و رهبری آن معین شد. هنگامی که سازمان اخوان در ۱۹۴۸ در اوج قدرت بود، تعداد اعضاء «خواهران مسلمان» به ۵۰۰۰ نفر رسید، فرمان انحلال سازمان ـ از طرف رژیم ـ این شاخه را نیز شامل شد و سپس در ۱۹۵۱، به همراه اخوان، بار دیگر فعالیت خود را از سر گرفت و به انگیزهٔ خدمت‌هایی که به خانواده‌های زندانیان ۱۹۴۸ ـ ۵۰ انجام داد، از سوی رهبری جدید و دیگر اعضاء تشویق شد. البته شمار خواهران در دانشگاه‌ها (که با لباس‌های سفید و ساده مشخص بودند) بر خلاف مردان که هر روز در حال افزایش بودند، چندان چشم‌گیر نبود.

اخوان بارها اعتراف کردندکه «نهضت اسلامی زنان» نتوانسته «طبقهٔ

روشنفکر و تحصیلکرده» را (بنا به تعبیر یکی از شخصیت‌ها) به خود جذب نماید و زنان مصری همواره به «سازمان زنان» به عنوان یک حرکت ارتجاعی و بازگشت به «نظام حرمسرا» می‌نگریستند و نه تنها راه راستین برای آزادی زن ـ آنچنان که خود سازمان مدعی بود ـ در واقع سازمان زنان نتوانسته بود نفوذی چون نفوذ خود سازمان برادران در میان جوانان، بویژه دختران جوان مصری داشته باشد. ارزش این شاخه برای سازمان بیشتر تشکیلاتی بود، زیرا سازمان زنان با محدودیت فعالیت خود به عنوان «آزمایشگاهی» برای تبیین و ارائهٔ نظریات سازمان دربارهٔ زن به کار می‌رفت. البته باید اشاره کرد که «خواهران مسلمان» به عنوان «اعضای سازمان»، خدمات ارزنده‌ای در جهات «فرهنگی و پزشکی» انجام دادند.[۱۹]

تشکیلات عمومی:

واحدهای «تشکیلات عمومی» همان واسطه‌ها و راه‌هایی هستند که «رهبری» را به مجموعهٔ اعضاء پیوند می‌زنند و روابط عضویت افراد را استحکام می‌بخشند که در نتیجهٔ آن، این سازمان استوار و خلل‌ناپذیر بود. به تعبیر یکی از مورّخان که تاریخ «نهضت» رابه رشتهٔ تحریر آورده است، تشکیلات عمومی و خط ارتباطی آن، همان واحدها و کانال‌های «فرمان و اجرا» است که مرکزیت را با اعضاء مرتبط و یکی می‌سازد.[۲۰] بزرگترین واحد این «تشکیلات عمومی»، «دفتر اداری» است که معمولاً و نه ضرورتاً، با تقسیم‌بندی اداری‌کشور برابر است. این «دفتر اداری »، طبق تقسیمات استانی، به منطقه‌های مختلفی تقسیم می‌شود. آشکار است که پیروی از تقسیم بندی‌های اداری کشور برای بهره‌برداری از وسایل ارتباط موجود میان بخش‌های اصلی و فرعی بود. منطقه‌ها، به شعبه‌های فرعی تقسیم می‌شوند

که مهم‌ترین یگانهای اداری سازمان به شمار می‌روند (لایحه داخلی، مواد ۴ - ۱ و نظامنامهٔ اساسی، مادهٔ ۵۰). در واقع دفاتر اداری و شعبات و منطقه‌ها، نام همان اماکن جغرافیایی را که در آن بودند، بر خود داشتند.[۲۱]

نموداری که ارائه می‌شود، چگونگی موقعیت واحدهای «نظام عام» را نشان می‌دهد:

تشکیلات عمومی

(بر مبنای نوشته‌های زکی در کتاب: الاخوان، ص ۱۰۱)

مرشد عام

دبیرکل

دفتر مرکزی

دفتر اداری

منطقه

شعبه

*خانواده

*شعبه و خانواده

رئیس

دو نایب رئیس

منشی

صندوقدار

سازمان اداری

شعبهٔ

هیئت مؤسسان

خانواده | خانواده | خانواده | خانواده

هر چهار خانواده یک «عشیره» یا (خاندان) را تشکیل می‌دهند و هر پنج عشیره یک «**رهط**» یا (گروه) را تشکیل می‌دهند و هر پنج گروه یک «کتیبه» یا (گردان) را.

دفتر اداری

کار دفتر اداری توسط شورایی مرکب از رئیس، دو نایب رئیس، یک دبیرکل و یک صندوقدار اداره می‌شد. این افراد بدین دلیل به این سمت‌ها انتخاب می‌شدند که می‌بایست همان مناصب را در همان شعبه اصلی منطقهٔ اداری می‌پذیرفتند و یا در منطقه یا هر بخش دیگر سازمان، افرادی فعال به شمار می‌رفتند. البته این افراد توسط دفتر ارشاد منصوب می‌شدند. در کنار این چهار عضو اصلی، نمایندهٔ دفتر ارشاد به عنوان عضو پنجم، با حق رأی مشورتی حضور داشت (لایحهٔ داخلی، مادهٔ ۲۸ - ۲۹).*

انجمن‌های ایالتی (دفتر منطقه)

هر انجمن ایالتی از یک رئیس (که رئیس بزرگترین شعبه‌ها یا عضوی تعیین شده توسط دفتر ارشاد است) و رؤسای شعبات در منطقه، تشکیل می‌شود.

در اجتماعات و جلسات دفتر منطقه، شرکت‌کنندگان از شعبه‌ها و

---

*. به آنان، یک عضو از هر یک از مناطق وابسته به دفتر اداری افزوده می‌گردد. مرکز استان مقر و محلّ دفتر اداری بود. مقر مناطق در مراکز اداری و بخش‌های پلیس، در شهرها بود.

تشکیلات اداری، بدون حق رأی، و همچنین نمایندگان مهم‌ترین فعالین سازمانی در منطقه، حضور می‌یابند.

رؤسای شعبات منطقهٔ تابعه، حق انتخاب منشی، صندوقدار و یا هر دو را دارند (نظامنامهٔ داخلی، مواد ۲۴ ـ ۲۷).[۲۲]

شعبه‌ها

شوراهای اداری و دفاتر منطقه‌ای، حلقه‌های زنجیری مناسب برای رهبری و سلسله مراتب آن بودند که تاریخچهٔ پیدایش آن‌ها به زمان‌های اخیر برمی‌گردد. وظیفهٔ این شوراها و دفاتر در هر شرایطی، بیشتر ثبت و حفظ اسناد بود. همچنین از سوی دیگر وظیفهٔ شعبه، برگزاری گردهمایی سنتی اعضا و واحد اداری اصلی بود. اعضای اداره و دفاتر سازمان، هر چند در چارچوب واحدهای اداری خویش فعال بودند، ولی همچون سایر اعضا، وابستگی عاطفی بیشتری به شعبه نشان می‌دادند. نظارت بر هر شاخه به وسیلهٔ «شورای اداری» صورت می‌گرفت. اعضاء این شورا توسط یک مجمع عمومی از اعضای شعبه انتخاب می‌شدند. مجمع عمومی نیز از اعضای ثبت شده رسمی وکسانی که حق عضویت خود را پرداخته‌اند، هر سال در ماه محرم تشکیل جلسه می‌دهد.

شعبه ممکن است جلسات خود را به دعوت رئیس یا مرشد عام، یا بنا به درخواست $\frac{۱}{۵}$ اعضا، تشکیل دهد. حد نصاب جلسه، حضور نیمی از اعضاست و کلیهٔ مصوبات جلسه با آرای اکثریت مطلق حاضرین به تصویب می‌رسد و اجرای آن ضروری و الزامی است. اگر شرایط انعقاد جلسه (حضور نیمی از اعضا) تحقق نیابد، انجمن می‌تواند جلسهٔ خود را

بعد از یک هفته، تشکیل دهد و جلسهٔ منعقده با حضور هر تعدادی از اعضا، قانونی است.

انعقاد جلسه و دستور کار آن باید از سه روز پیش به اطلاع سایر اعضا برسد و ریاست جلسه نیز به عهدهٔ رئیس شعبه یا نایب رئیس یا بزرگ‌ترین عضو مجلس از لحاظ سنی است.

مجمع عمومی، شورای اداری را برمی‌گزیند و درآمد، هزینه و گزارش برنامهٔ سال گذشته و آینده را بررسی می‌کند. دفتر ارشاد می‌بایست ده روز پیش از انعقاد جلسه، از تاریخ و دستور کار آن آگاه شود. دفتر ارشاد می‌تواند نماینده‌ای به جلسه بفرستد. در ضمن، تصمیمات اجلاس باید به تصویب مرشد عام نیز برسد.

شورای اداری شعبه، مرکب از یک رئیس (منتخب دفتر مرکزی)، دو نایب رئیس، یک منشی و یک صندوقدار بودکه مجمع عمومی شعبه را با رأی گیری سرّی از میان اعضای خود و به مدت دو سال، انتخاب می‌کرد.

نامزدهای شورای اداری شعبه، نباید کمتر از ۲۱ سال سن داشته باشندو باید حداقل یک سال عضو شعبه باشند. البته انتخاب مجدد امکان پذیر خواهد بود. دفتر مرکزی می‌تواند رئیس را، در صورت صلاحدید، از مقام خود برکنار نماید و اعضای شورا می‌بایست سوگند یاد کنند که به «اصول و مبادی اخوان» پایبند و مطیع رهبری هستند و اوامر وی را اجرا کنند.

رئیس شاخه (و معمولاً رئیس شورای اداری) مسئول همهٔ آن شاخه، بخصوص گردهماییهای مورد نظر است و در ضمن مسئولیت امور قانونی

و رسمی را نیز به عهده دارد.

وظیفهٔ منشی، رسیدگی به اسناد رسمی و ثبت پرونده‌هاست.

صندوقدار در برابر شورای اداری و مجمع عمومی مسئول است. شورا، جلسات خود را به طور دوره‌ای و در اوقات معین منعقد می‌سازد و جلسه با حضور نیمی از اعضا رسمی است و کلیهٔ مصوبات با اکثریت مطلق آرای حاضرین، تصویب می‌گردد و در نهایت نظر نهایی با رئیس انجمن خواهد بود.

شورا این توانایی را دارد که نسبت به تشکیل هر گونه بخش یا کمیته‌ای در شعبه، اقدام نماید و اگر یکی از کرسی‌های آن خالی شود، همچون دفتر ارشاد، عضوی که دارای بیشترین آرای مجمع عمومی باشد، جایگزین آن خواهد شد. شورا همچنین حق دارد در صورت عدم کارایی شعبه، آن را منحل سازد ولی برای این انحلال، موافقت اعضای مجمع عمومی با حضور اعضا و تصویب حاضران و دفتر ارشاد، لازم است.

از طرف دیگر دفتر ارشاد می‌تواند با استفاده از مادهٔ ۵۵ قانون اساسی، شعبه را منحل نماید. افزون بر این، تنها «سازمان ارشاد» حق دارد تا شعبه‌های جدید را به واسطهٔ نمایندگان خود یا دفتر منطقه‌ای، ایجاد کند* و همچنین در اجتماعات و جلسات شوراهای اداری هر شعبه‌ای، نماینده‌ای ـ بدون حق رأی ـ داشته باشد، با این شرط که نماینده حق دارد

---

*. بنابراین، مرشد کل حق صدور دستور انحلال هیچ شعبه‌ای را نداشت. بدین سان گفته‌هائی دایر بر انحلال شعبه‌ها از سوی هضیبی ـ مرشد بعدی اخوان ـ صحیح نبود.

تا از هر گونه تصمیمی که با اصول سازمان اخوان منافات دارد، جلوگیری نماید و برای صدور رأی نهایی، موضوع مورد نظر را به دفتر مرکزی ارجاع دهد.

دفتر ارشاد می‌تواند با عضویت یک یا همهٔ اعضای انتخاب شدهٔ «شورای اداری» مخالفت کند و در حالت اول، عضوی که بیشترین رأی را قبل از او به خود اختصاص داده است، جایگزین خواهد شد (قانون اساسی، مواد ۵۲ـ ۵۵ و لایحهٔ داخلی، مادهٔ ۲۲).

رابطه میان سه واحد اداری، در نظامنامهٔ سازمان، پیش‌بینی و ذکر شده است. نظام حاکم بر واحدها، نظام هرمی است که در آن «شعبه» تابع «منطقه» و «منطقه» پیرو «دفتر اداری» است و ارتباط، همیشه از درجهٔ پایین به بالا برحسب سلسله مراتب صورت می‌گیرد؛ جز آنجا که شعبهٔ پایین، شکایتی از «مراتب بالاتر» داشته باشد که در این صورت، اگر دفتر مطنقه یا دفتر اداری آن را ارسال نکند، می‌تواند شکایت خود را به طور مستقیم به دفتر ارشاد بفرستد. ارتباط شعبه‌ها از طریق دفتر منطقه‌ای یا اگر شعبه‌ها تابع مناطق گوناگون باشند، با مشارکت دفترهای منطقه‌ای صورت می‌گیرد. دفاتر منطقه‌ای از طریق دفاتر اداری و دفاتر اداری از طریق دفتر ارشاد، با هم در ارتباطند (لایحهٔ داخلی، مواد ۸۹ـ ۹۱).

ممکن است شعبه‌ای به خاطر نظم کار و فعالیت‌هایش، یک «دفتر مرکزی کوچک» شناخته شود، که ما قبلاً به ابزار اداری آن اشاره کرده‌ایم. باید افزود که «شورای اداری» با همهٔ پایبندی خود به تصمیمات مربوط به سیاست جنبش، در ارئهٔ برنامهٔ شعبه آزاد است. به این ترتیب فعالیت

شعبه‌ها، تابع نمونه و برنامه بخش‌های دفتر مرکزی است: بخش نشر دعوت، بخش پیشاهنگان و برحسب جایگاه شعبه، بخش دانشجویی، کارگری، حرفه‌ای، کشاورزی، به تنهایی یا با همدیگر.

هر شعبه باید یک کتابخانه یا حداقل سالنی برای مطالعه داشته باشد تا به برنامهٔ آموزشی و فرهنگی منطقه‌ای کمک شود. در برخی شعبه‌های بزرگ، همچنین امکانات بهداشتی ـ پزشکی و مراکز معاینه به صورت دائم یا دوره‌ای یافت می‌شدند (نگاه کنید به «تلاشهای فرهنگی و پزشکی سازمان» در بخش‌های بعدی همین کتاب). فعالیت در سطح شعبه‌ها، همچون یک سیستم غیر متمرکز تلقی می‌شد که فعالیت بسیار مهم خانواده ممکن است در آن شکوفا شود.[۲۳]

شعبه‌های دانشجویی با دیگر شعبات منطقه‌ای تفاوت اساسی دارد. مثلا رئیس بخش دانشگاه، رهبر شناخته شدهٔ اخوان در دانشگاه است که در سلسله مراتب رهبری سازمان، به طور عموم و در میان دانشجویان وابسته یا غیروابسته به اخوان، اعتبار خاصی دارد تا آنجاکه رسیدن به این مقام، تضمین قطعی برای رسیدن به بالاترین پایگاه در سازمان بود.* به همین دلیل **مصطفی مؤمن**، رهبر دانشجویی سال‌های ۱۹۴۶ ـ ۴۸ به نظر کادر رهبری، چنان قدرتمند و قوی به نظر می‌رسید که شک و تردید و دشمنی را در دل عده‌ای برانگیخت و سرانجام حرکتی آغاز شد و او را در ۱۹۵۱ از سازمان اخراج کردند.

---

*. اتفاقا هیچکدام از رهبران جنبش دانشجویی اخوان به بالاترین مناصب نرسیدند، حتی خود آقای مصطفی مؤمن که البته در مورد موضع و اهمیت وی، در درون سازمان، گزافه‌گویی شده است.

جانشین او «حسن دوح» در ابتدا دوست «افسران انقلابی» بود. این حقیقت اگرچه تأیید کامل دانشگاهیان را برای نظام جدید به همراه نداشت، اما لااقل آرامش آنان را در سال‌های نخستین که رژیم جدید موقعیت خود را استوار می‌کرد، برای آن تضمین نمود. به همین دلیل، قدرت فوق سبب گردید که **حسن دوح**، به هنگام تیره شدن روابط میان رژیم و سازمان، دشمن سرسخت نظام جدید شود. او نخستین مسئول اخوان بود که رژیم مصر وی را پیش از انحلال نهایی سازمان در اکتبر ۱۹۵۴، آشکارا به نبرد و رودررویی فراخواند.[۲۴] پشتیبانی «دوح» از «هضیبی» در جریان قدرت در درون سازمان، حمایت روشنفکران یعنی نیرومندترین جناح وابسته به سازمان را برای هضیبی تضمین کرد.

شعبه دانشگاهی، ساختار ساده و کارایی بسیاری داشت. رهبران هر دانشکده به طور مستقیم در برابر رهبری دانشجویی مسئول بودند؛ هر دانشکده به گروه‌هایی تقسیم می‌شد که نمایانگر هر یک از سالهای چهارگانهٔ آموزشی بود.

رهبران گروه‌های دانشجویی در دانشکده‌ها، از سوی اعضای گروهشان پاسخگو بودند. روش و شیوهٔ سازماندهی فوق، سازمان بسیار کارآمدی برای اخوان در دانشگاه به وجود آورده بود. تشکیل گروه‌های کوچک دانشجویی توانسته بود دانشجویان را گردهم آورد تا در دانشکده‌های خود توان و کارایی بالایی را از خود به نمایش گذارند. ارتباط میان دانشکده‌ها در اختیار رهبر شعبهٔ دانشگاه بود. شاید بتوان گفت که هیچ حرکتی به اندازهٔ سرعت ابلاغ فرمان‌ها به شبکه‌های

دانشجویی و پذیرش کامل و بدون چون و چرای آنها، برای اجرا و عملی‌کردن امور، رقبا و مخالفان اخوان را شگفتزده (و یا تحقیر) نکرد!

منبع مالی

جمعیت اخوان المسلمین هزینه‌های مالی خود را عمدتاً از طریق حق عضویت افراد، میراث و وصیت مؤمنان، مطبوعات و انتشارات سودهای حاصله از طرح‌های اقتصادی و فروش مدال‌ها و شعارهای فلزی و انگشتری‌ها و امثال این‌ها، تأمین می‌کند.

در برنامهٔ رسمی تقسیم مسئولیتهای مالی آمده است که شعبه‌ها وظیفه دارند در فعالیت‌های منطقه، و دفتر منطقه در هزینهٔ دفتر اداری و آن هم در مخارج دفتر مرکزی سهیم باشند.

و بدین ترتیب سازمان اداری هر ماه مبلغ معینی را که دفتر ارشاد تعیین می‌کند، تحت عنوان حق عضویت به دفتر مرکزی پرداخت می‌نماید. به رغم دیگر فعالیت‌های اقتصادی ـ سازمان اخوان، «حق عضویت» منبع اصلی درآمد سازمان اخوان المسلمین به شمار می‌آید، تا آنجا که می‌توان گفت: «دفتر مرکزی» به یک ساختار مالی غیر متمرکز وابسته است که به ادارهٔ منطقه‌ای مؤثری برای درآمد لازم جهت فعالیت‌هایش اقدام می‌کند. کاستی‌های این تشکلات مالی در طول تاریخ سازمان، علت اساسی شکایت دائمی دفتر ارشاد بوده است که در همین خصوص، اسراف یا بالا بودن هزینه‌های واحدهای کوچک سازمانی که به کاهش هزینه‌های منجر گردیده و به واحدهای بالاتر نیز تعمیم یافت، به فعالیت دفتر ارشاد آسیب رساند.[۲۵]

استاد حسن البنّاء، نظام کلی و عام مالی را در سال ۱۹۴۰، هنگامی که سازمان اخوان بنای ساختمان خود را تکمیل کرد و در پی آن فعالتر شد، پایه‌ریزی نمود. این نظام جدید، جایگزین نظام نارسای قدیمی گردید که از حق عضویت غیررسمی اعضا و کمک‌های مالی آنان که در حد توان پرداخت می‌شد، همچون منبع اصلی مالی بهره می‌برد.[۲۶] در سال ۱۹۵۱ رهبری جدید به این نکته پی برد که نظام مالی و منبع درآمد سازمان، کاستی‌هایی دارد. از این جهت به سرعت لایحه‌های جدیدی تصویب کرد تا برپایهٔ آن حق عضویت تعیین شده‌ای از طریق خانواده‌ها در هر شاخه گردآوری و سپس به نسبت معین به دفتر اداری و از آنجا به دفتر مرکزی پرداخت شود.

این نظام جدید، مواد مناسبی را برای «بازرسی ونظارت» در همهٔ سطوح پیش‌بینی کرده و مرجع نهایی را «مکتب ارشاد وهیئت مؤسّسان» قرار داده است.[۲۷]

دشواری‌های عملکرد سیستم سهمیه، از پایین به بالا، بازتاب اداری یک دشواری بزرگ‌تر، یعنی کمبود درآمدها بود. دربارهٔ درآمدها، هزینه‌ها و سود احتمالی ناشی از برنامه اقتصادی بنگاه‌های انتفاعی،[۲۸] ارقامی را به دست نیاوردم. سازمان برای تأمین مالی برنامه‌های خود به اخذ وام ـ قرض الحسنه ـ مبادرت می‌ورزید، اما روشن است که این اقدام به فعالیت‌های محلی (منطقه‌ای) و مراحل اولیه نهضت، یعنی «شکل‌گیری سازمان» منحصر بود.[۲۹]

سازمان همچنین، برای جبران کسر بودجهٔ خود در ۱۹۳۰ ـ ۴۰ دست

به اقدام دیگری نیز زد و آن، «فروش سهام» دعوت به اعضا بود. هدف از این کار، ایجاد یک تلاش گسترده برای گردآوری پول در میان اعضا بود.[۳۰]

علاوه بر این موارد، سازمان راه دیگری نیز، در قلمروی محدود، در پیش می‌گرفت و آن «تعیین سهام معینی» بر گروه‌های انتخابی ویژه‌ای از ایالت‌ها، برای کمک به «اجرای بعضی از برنامه‌های دفتر مرکزی عام» بود.

منابع مالی دیگر

اما منابع دیگر مالی سازمان، جمع آوری اعانات از مردم و دریافت تبرعات مسلمانان ثروتمندی بود که روش و راه جمعیت اخوان را یک راه اصلاحی و اسلامی تشخیص داده بودند و در راه نشر آمال و اهداف آن، «جهاد مالی» می‌کردند.

به نظر می‌رسد که این گونه کمک ها، بیشتر از منبع و منشأ اقتصاد کشاورزی صورت می‌گرفت و بعضی اوقات هم به شکل ارائه و اهداء زمین، ساختمان و پول انجام می‌گرفت. این درآمدها، گذشته از انگیزه‌های دینی، سیاسی، اقتصادی آن، فرصت شایعه‌پراکنی و متهم ساختن اخوان را به دست مخالفان سیاسی آن داد. برای مثال، آن‌ها سازمان را متهم می‌کردند که «وسیله‌ای است در دست سرمایه‌داران، صاحبان صنایع و زمینداران»، در حالی که همان مخالفان، با ادعای اینکه سازمان از **انگلیسی‌ها** و سپس از **سفارت آمریکا**!، کمک‌های مالی دریافت می‌دارد، اخوان را متهم به وابستگی به استعمار می‌نمودند وگاهی نیز از طرف دشمنان سازمان که در مقامات دولتی و حکومتی دارای پست و مقام

بودند، اتهام دریافت پول از «مسکو» نیز وارد می‌شد.*

اطلاعات ما در زمینهٔ کمک‌های دریافتی سازمان نسبت به سایر منابع مالی، ناچیز است. شکی نیست که سازمان از توجه گروه‌هایی از طبقهٔ حاکمه که در اندیشهٔ کسب دستاوردهای سیاسی و اقتصادی بودند، بهره‌برداری نموده است. اما حقیقت این است که برخی از ابعاد این منافع با برخی از اهداف سازمان، چون دشمنی با کمونیسم، هماهنگ بود. در واقع چنین به نظر می‌رسید که سازمان وزنهٔ قابل توجهی است که قادر است برخی از شعارهای متناسب با مصالح ویژه این طبقه را تأیید نماید. خشونتی که سازمان در سال ۱۹۴۸ ـ ۴۹ با آن روبه رو گردید، تنها به دلیل خشم ناشی از ترور نخست وزیر نبود،** بلکه فرمانروایان دریافتند که نظر مثبت آنان نسبت به جمعیت، مورد تردید و مردود است.

لازم به یادآوری است که سه مورد از سیزده تهمت وارد بر سازمان، تصویر از یک انقلاب اجتماعی و اقتصادی را در نظر می‌آوردند. اما دریافت کمک از بیگانگان مسئله‌ای است که بسیار کم می‌توان از آن سخن گفت. انگلیسی‌ها، گویا در نخستین مراحل جنگ جهانی دوم، کمک‌هایی را به جمعیت پیشنهاد کرده بودند، اما اینکه این مساعدت‌ها از سوی

---

*. این ادعاها از اساس باطل و بی‌دلیل است. در این خصوص از همه عجیب‌تر سخنی است که سرلشکر **حسن عاکف** خلبان هواپیمای فاروق به من گفت مبنی بر اینکه فاروق معتقد بود اخوان از **ژاپن** کمک‌های مالی دریافت می‌کند.!! (دکتر ابوالسعود)

**. ترور نخست وزیر وقت مصر، و نسبت دادن آن به سازمان سرّی اخوان، که تشکیلاتی خاص برای نبرد با صهیونیست‌ها بود، در واقع توطئه حساب شده‌ای برای سرکوب حرکت اخوان و ترور شهید حسن البنّاء بود.

جمعیت اخوان پذیرفته شد یا خیر؟ مسئله‌ای است که مانند دیگر ادعاها در رابطه با مساعدت‌ها و کمک‌های مالی از سوی بیگانگان، مجهول مانده است.*

اینکه فرض و ادعا شود که سازمان اخوان المسلمین «**آلت دست استعمار غرب**» و رسواتر از آن، «**آلت دست مسکو**» است، یک مسئله و تهمت ناجوانمردانه‌ای است که هرگز قابل بحث و پاسخگویی نیست.

عضویت در سازمان

نخستین معیارهای عضویت در سازمان، در کنگرهٔ عمومی سوم به سال ۱۹۳۵ پدید آمد. در آن کنگره، استاد حسن البنّا، مؤسّس و رهبر سازمان، سه مرحله را برای عضویت بنا نهاد:

۱. المساعد (هوادار)

۲. المنتسب (وابسته)

۳. العامل (عضو رسمی)

هر مسلمانی که علاقمند به همکاری با سازمان اخوان می‌شد و آن را رسماً اعلام می‌نمود، ضمن دریافت کارت عضویت و پرداخت حق اشتراک، به عنوان عضو «مساعد» ـ هوادار ـ شناخته می‌شود. در واقع فرد هوادار پس از مدتی که از عضویت وی گذشت و با مبادی و اصول نهضت بیشتر آشنا گردید و نیز در کلیهٔ اجتماعات و جلسات حضور یافت و

*. این موضوع اگر بر-مؤلف محترم مجهول مانده، از نظر ما، هیچ ابهامی ندارد چون از اساس بی‌پایه و دروغ محض است و کمک گرفتن اخوان از دیگران هرگز با ارزش‌ها و اصول اعتقادی اخوان سازگار نبود (خ)

دستورات «مرشد» را اطاعت نمود، به عنوان عضو «منتسب» (عضو وابسته) محسوب می‌شود. عضو وابسته نیز پس از مدتی که در سازمان و نهضت حضور داشت و تمرینات بدنی و فرایض دینی، از قبیل نماز، حج، روزه و زکات را به جا آورد و جسم و روح خود را تهذیب و ورزیده نمود، به صورت «عامل» (عضو رسمی) درمی‌آید. اما آخرین درجه و مرحلهٔ عضویت، مرحلهٔ «مجاهد» است که نصیب شمار اندکی از عناصر جمعیت شده است[۳۱] که از بقیهٔ اعضاء مخلص‌تر و جانفشان‌تر بوده‌اند.

با وجود این، لوایح مصوبهٔ سال ۱۹۵۴ تنها دو عضویت را تصریح نموده و به رسمیت می‌شناسد:

۱. عضو آزمایشی (تحت الاختیار)

۲. عضو رسمی (العامل)

لازم است که عضو جدید، یک دورهٔ شش ماههٔ آزمایشی را طی کند. در این دوره او باید وظیفهٔ عضویت را به خوبی انجام دهد و سپس طبق درخواست شعبه‌ای که به آن وابسته است به او اجازه داده می‌شود که سوگند بیعت را ادا کند.

البته هر یک از دو نوع عضویت، در دفاتر مخصوص سازمان به طور جداگانه ثبت می‌شوند. نامزد عضویت بنابر شرایط عمومی عضویت باید شرایط زیر را داشته باشد:

۱. هیجده سال تمام؛

۲. شریف و درستکار؛

۳. توان درک صحیح اندیشه‌های سازمان؛

۴. تمایل به پرداخت حق عضویت.

اعضای جمعیت اخوان، ملزم بودند که حق عضویت ماهانه را به طور مرتب پرداخت نمایند و در مساعدت مالی در حد توان خود و نیز پرداخت زکات کوشا باشند. کسانی که فاقد امکانات بودند، با اجازهٔ رئیس شعبه، از پرداخت این مبالغ معاف می‌شدند.

بعد از آنکه «عضو جدید» به پیروی «قانون سازمان» متعهد گردید، مراسم «بیعت» را بجا می‌آورد. سوگند عضو جدید عبارت است از:

۱. پیمان با خدا برای تمسک جستن به رسالت سازمان؛

۲. تنفیذ و اجرای شرایط عضویت ثکه‌در رأس آن «اعتماد کامل به رهبری» و «اطاعت مطلق از دستورات او» بود. (ما به اهمیت پیوند میان اعتماد و اطاعت در سرگذشت سازمان و بویژه در سال‌های بحرانی ۱۹۵۲ ـ ۴ اشاره‌ای خواهیم کرد).

کسی که نسبت به انجام وظایف محوله کوتاهی نماید یا علیه مبادی و اصول سازمان عملی را مرتکب شود، نزد رئیس شعبه محاکمه می‌شود. در صورتی که نصایح و اندرزهای رئیس شعبه مؤثر واقع نگردید و فرد خاطی به روش خود ادامه داد، شورای اداری شعبه، به «عضو متمرد» هشدار لازم را خواهد داد که ادامهٔ وضعیت فوق به جریمه، تعلیق عضویت و سرانجام اخراج از سازمان منجر خواهد گشت. لازم به توضیح است که اخراج عضو رسمی (عامل) منوط به اجازهٔ دفتر مرکزی است. (قانون اساسی، مواد ۴ ـ ۸ و نظامنامهٔ داخلی، مادهٔ ۸۵)

در ضمن دفتر ارشاد و یا رؤسای شعبه‌ها می‌توانند به افرادی که در راه دعوت، خدماتی انجام داده‌اند، لقب: «عضویت افتخاری» بدهند (قانون اساسی، مادهٔ ۶۰).

پی‌نوشت‌ها

۱. مذکرات، البنّا، ص ۱۴۸.

۲. ما به نظامنامه سابق دسترسی نیافتیم ولی روزنتال در کتاب: الاخوان المسلمون، (چاپ چهارم، ۱۹۴۲) به آن اشاره کرده است.

۳. هاریس،الوطنیة و الثورة، صص ۱۸۸ ـ ۹. هاریس توصیف کلی از نظامنامه پس از ۱۹۵۱ را از یک منبع «سرّی» نقل می‌کند که مدلول آن با گفتهٔ ما منافات دارد (قانون، صص۳ ـ ۴، اللائحه، ص۲).

۴. الجمهوریه (۲۳ سپتامبر ۱۹۵۴)، ص ۸

۵. الجمهوریه (۱۷ نوامبر ۱۹۵۴)، ص ۴.

۶. همان.

۷. برای نمودار مراجعه کنید به کتاب: زکی، اخوان، صص ۹۹ ـ ۱۰۱

۸. مجله الدعوة (۳ ژوئن ۱۹۵۲)، صص ۸ ـ ۹ و۱۴.

۹. زکی، همان، ص ۱۰۸.

۱۰. در این نمودار سازمانی (لایحه‌های داخلی، ماده ۵۷، صص ۲۱ ـ ۲۲) بخش پیشاهنگان حذف شده که نکته‌ای مهم است.

۱۱. زکی، همان، ص۱۰۸.

۱۲. سازمان بعداز سال ۱۹۵۰ به مترجمان متخصص بیش از پیش احساس نیاز کرد. «اخوان»، شمارهٔ ۹، صص ۴ ـ ۵.

۱۳. بخش ارتباط با **جهان اسلام**، لایحهٔ داخلی بخش ارتباط (قاهره،۱۹۵۳)،

صص ۴ ـ ۱۰. و همچنین به توصیف مختصر در لایحهٔ داخلی ۸۳ ـ ۸۵ و ۲۹ ـ ۳۰ مراجعه کنید. همراه با هنجارهای ویژه در این بخش، عنوان دو پیوست وجود دارد.ولی هیچ یادی از نام کارمندان و یا هزینهٔ آن‌ها نمی‌شود.

سازمان سرّی، روشن‌ترین مصداق برای این اندیشه بود، همچنین بیشترین نگرانیهایی که در سال‌های اخیر، اعضای قدیمی این جمعیت دچار آن شدند مربوط به چیره شدن هواداران شیخ حسن هضیبی بر بخش دانشجویی بود. از سوی دیگر، می‌بینیم نظر به اهمیت تسلط بر رسانه‌های گروهی انتشار نشریهٔ «**الدعوة**» یک منصب برجسته و دلخواهی بود. بار دیگر تسلط هوادارن هضیبی به نشریق «الدعوة» بعداز سال ۱۹۵۱ منجر به ایجاد کانون تنش مستمر گردید.

۱۴. بخش ارتباط با جهان اسلام، لایحهٔ داخلی بخش ارتباط (قاهره،۱۹۵۳)، صص ۴ ـ ۱۰. و همچنین به توصیف مختصر در لایحهٔ داخلی ۸۳ ـ ۸۵ و ۲۹ ـ ۳۰ مراجعه کنید. همراه با هنجارهای ویژه در این بخش، عنوان دو پیوست وجود دارد. ولی هیچ یادی از نام کارمندان و یا هزینهٔ آن‌ها نمی‌شود.

۱۵. نمونه‌های زیر را می‌توان در مطبوعات موجود در دفاتر جنبش یافت: جماعة التبشیر الاسلامی والاصلاح در سودان ـ گزارش (قاهره۱۹۵۴)، نشریاتی در مورد فلسطین مانند نشریهٔ سعید رمضان (قدس در خطر گسترش یهود)، رابطة الطلاب الفلسطینین در مصر، نشریات منتشره از سوی نمایندگان جمعیت‌های اسلامی در کشورهای عربی دیگر مانند جمعیت ارشاد اسلامی کویت و عباد الرحمن در لبنان، اخوان سوریه، و همچنین نشریاتی به زبان انگلیسی از سوی جمعیت بین المللی نشر فرهنگ اسلامی.

۱۶. الاخوان، شمارهٔ ۶ و ۹.

۱۷. نگاه کنید به: زکی، همان، صص ۱۲۹ ـ ۳۰ و الاخوان، شمارهٔ ۶.

۱۸. مذکرات البنّا، صص ۱۱۰ و ۱۷۱ ـ ۲؛ حجاجی، روح و ریحان، ص ۲۰۰.

۱۹. برای اطلاع مختصری از فعالیت خواهران مسلمان نگاه کنید به زکی، همان،

صص ۵۴ - ۱۶۴ و اولین نشریهٔ بخش خواهران: الرسالة الاولی (قاهره،۱۹۵۱).

۲۰. زکی، همان، ص ۱۰۸.

۲۱. همان، صص ۹۹ - ۱۰۱.

۲۲. مجلة الدعوه (۲۵ نوامبر ۵۳) ص ۸. در اینجا توصیفی از منطقه قاهره آمده است.

۲۳. نگاه کنید به مجلة الدعوه (۱۷ نوامبر ۱۹۵۳)، صص۸ - ۹. در اینجا فعالیت شاخه‌ها مطرح شده است.

۲۴. به صص ۲۶۵ - ۲۶۶ این کتاب نگاه کنید و ص ۳۲۸ م ۱۳.

۲۵. نگاه کنید به: نظام الأسر، ص ۱۶.

۲۶. نگاه کنید به: مذکرات البنّا، صص ۲۰۷ - ۲۰۸.

۲۷. درباره این نظام به تفصیل، نگاه کنید به: نظامنامه‌های داخلی، مواد ۱۰۴ و ۹۱ و ۳۷ - ۴۳ و با قانون النظام الاساسی، مواد ۹ - ۵۶ و ۳۳ - ۴ مقایسه کنید.همچنین نگاه کنید به: زکی، همان، ص ۱۰۸.

۲۸. صندوقدار سازمان در محاکمات سال ۱۹۵۴ گواهی داد که بودجهٔ ماهانهٔ دفتر مرکزی برای منشی‌ها و دیگر خدمات به ۵۰۰ لیره مصری می‌رسید. نگاه کنید به: روزنامهٔ الجمهوریه (۱۹ نوامبر ۱۹۵۴) ص ۷ و همچنین نگاه کنید به: مجلة آخرالساعه (۲۴ نوامبر ۱۹۵۴)، ص۴.

۲۹. نگاه کنید به: مذکرات البنّا، صص ۱۲۴ - ۶.

۳۰. نگاه کنید به: مذکرات البنّا، صص۲۵۷ - ۸ و مجلة الدعوه (۲۲ آوریل ۱۹۱۵)، ص ۱۰.

۳۱. شاید این مرحله اخیر منتسب به سازمان سرّی باشد!). نگاه کنید: مذکرات: ص ۲۰۳ - ۲۰۵)



آموزش و ارتباطات

آموزش و ارتباطات

سازمان اخوان المسلمین همیشه، جز در شرایطی که روابطش با حکومت بحرانی می‌شد، مواضع خود را در ابعاد سیاسی و جهانی و یا در زمینهٔ فعالیت‌های سازمانی اعلام نموده و به اطلاع مردم رسانده است. حتی در لحظاتی که جنبش اخوان، بحران‌های دشواری را با حکومت سپری کرده و به سختی توانسته است از عهدهٔ مسئولیت خویش برآید... .

و این توانایی در واقع ناشی از توجه سازمان به ارتباط تشکیلاتی با جهان خارج و نیز آموزش اعضای آن است.

روزنامه‌ها و مجلات

استاد حسن البنّاء از همان آغاز با بهره‌گیری از کاربرد هنر تبلیغات در غرب[1] به فکر تأسیس چاپخانه‌ای بود که بتواند ضمن نشر افکار و بیان مواضع اخوان المسلمین، عملاً از تبلیغات مسموم دشمنان نیز جلوگیری نماید. این مرکز می توانست نمادی از توان اقتصاد اسلامی در جامعه هم

باشد که در واقع از نظر اهمیت و کارایی در میان برنامه‌های سازمان، مقام دوم را به خود اختصاص می‌داد.[۲]

نخستین گامی که در این زمینه برداشته شد، انتشار خبرنامه کوچکی بود تحت عنوان «خطاب المرشد العام» که تنها دو شماره از آن یکی در دسامبر ۱۹۳۲ و دیگری در ژانویه ۱۹۳۳ منتشر گردید.[۳]

هنوز چند ماهی از انتشار خبرنامهٔ مذکور نگذشته بود که حسن البنّاء اولین نشریهٔ مهم خود را با نام «مجله الاخوان المسلمین» منتشر ساخت که با موفقیت چشمگیری همراه بود. این مجلهٔ هفتگی نخستین نشریه از سلسله نشریاتی بود که شعار: **«صوت دعوه الحق والقوه والحریه»** ـ صدای دعوت حق، قدرت و آزادی ـ را برای خود برگزیده بود. اولین سردبیر این مجله، «محب الدین الخطیب» صاحب کتابفروشی «سلفیه» بود که در واقع رهبری جماعتی به همین نام را نیز برعهده داشت.

حسن البنّاء طبق گفتهٔ خود، در حالی که بیش از ۲ لیرهٔ مصری در جیب خود نداشت، محب الدین الخطیب را متقاعد ساخت تا در این امر با وی همراهی کند. بدین ترتیب اولین شمارهٔ مجلهٔ فوق در مه ۱۹۳۳ منتشر شد و به مدت ۴ سال ادامه یافت.

دومین نشریه‌ای که جمعیت منتشر کرد، مجلهٔ سیاسی و هفتگی **النذیر** بود. حسن البنّاء انتشار این نشریه را سرآغاز جهاد سیاسی در داخل و خارج می‌دانست. اما بعد از بروز اختلاف فکری در بین بعضی از اعضاء اخوان که منجر به جدائی گروه **شباب محمد** ـ جوانان محمد ـ در سال ۱۹۳۹ گردید، سردبیر مجله به گروه انشعابی پیوست و در نتیجه، امتیاز

مجلهٔ النذیر را به خود اختصاص داد. ولی، انتشار النذیر به خاطر عدم استقبال مردم از آن، پس از مدتی متوقف گردید.[۴]

سازمان به رغم این فقدان، بزودی صاحب مجلهٔ وزین دیگری به نام **المنار** گردید که در واقع یک نشریه پرپیمان تلقی می‌شد. پس از مرگ **رشید رضا** (۱۹۳۵) تا ژوئیهٔ ۱۹۳۹ تنها سه شماره از آن منتشر شد، تا آنکه البنّاء خود شمارهٔ دیگری از آن را منتشر ساخت و پس از آن هم، شش شمارهٔ دیگر از آن ـ در دو سال بعدی ـ امکان نشر یافت. با این تعداد، مجلد بیست و پنجم المنار به سرپرستی سازمان تکمیل شد. در سال ۱۹۴۱ دولت مصر با اخوان المسلمین درگیر شد و اجازه نداد که المنار منتشر شود و همچنین مجلهٔ هفتگی ـ محلی **التعارف** را نیز که آراء و اندیشه‌های اخوان المسلمین را منعکس می‌ساخت، توقیف نمود.[5]

به دنبال اعلام توافق میان حسن البنّاء و دولت **حزب وفد** که زمام امور را در سال ۱۹۴۲ به دست گرفت، مجلهٔ خبری **الاخوان المسلمین** در اوت ۱۹۴۲، دوبار در هفته، انتشار یافت. مجلهٔ الاخوان المسلمین به مدت چهار سال منتشر گردید و آراء و نظریات سازمان را منعکس می‌ساخت. این مجله بعداً جای خود را به روزنامهٔ یومیهٔ الاخوان المسلمین داد که انتشار آن تا انحلال جمعیت در سال ۱۹۴۸ ادامه یافت.

در واقع این نشریه تبلور تحقق آرزوهای زود هنگام البنّاء و بیانگر بلوغ فکری سازمان بود. پس از مدتی، در نوامبر ۱۹۴۷، مجلهٔ **الشهاب** به سبک مجلهٔ **المنار** برای تبلیغ معارف و نشر بحث‌های فکری اسلامی انتشار یافت. الشهاب به هنگام انحلال سازمان در سال ۱۹۴۸ تعطیل شد،

زیرابه عقیدهٔ بعضی، مجلهٔ مذکور، فقط در تصاحب واختیار حسن البنّاء بود.

در دوران فترت، هنگامی که «سازمان» برای بازیابی اعتبار قانونی‌اش خود تلاش می‌کرد، توانست آراء و نظریات خود را در مجلهٔ اسلامی هفتگی **منبر الشرق** منعکس نماید و سپس مجلهٔ هفتگی خبری **المباحث** را از مه ۱۹۵۰ تا ژانویهٔ ۱۹۵۲[۶] به سردبیری **صالح عشماوی**، که درآن شرایط جانشین رئیس سازمان بود، منتشر کند. عشماوی بعدها سردبیر مجلهٔ **الدعوه** گردید. این مجلهٔ هفتگی از ژانویه ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۶ انتشار یافت.

هرچند به طور غیررسمی مجلهٔ الدعوه زبان گویای سازمان به شمار می‌رفت، ولی به علت دیدگاههای متفاوت در درون کادر رهبری، که عشماوی هم عملاً درگیر آن‌ها بود، و با توجه به جایگاه وی به عنوان سردبیر در کادر رهبری، سخنگوی رسمی سازمان به شمار نمی‌رفت.

اخوان المسلمین بعد از انحلال در سال ۱۹۴۸، فاقد یک روزنامهٔ رسمی بودند، اگرچه مجله‌ای با گرایش فکری ـ فرهنگی به سردبیری «**سعید رمضان**» منتشر می‌شد که در واقع دیدگاههای اخوان را بیان می‌کرد، اما عملاً سخنگوی جمعیت نبود.

بعدها و پس از انتظار فراوان، مجلهٔ الاخوان المسلمین دوباره انتشار می‌یابد، چرا که رهبری اخوان سرانجام توانسته بود که بعد از پشت سرنهادن بحران اواخر دسامبر ۱۹۳۵ تا اوایل ژانویهٔ ۱۹۴۵، زمام امور را بدست گیرد. تاریخ نشر اولین شمارهٔ مجله، مه ۱۹۵۴ بود. ۱۲ شماره از

این مجله پخش گردید تا اینکه دوباره کشمکش و درگیری با حکومت نسبت به گذشته دشوارتر گشت و در نهایت به تعطیل شدن مجله انجامید. در آن زمان سازمان به این نتیجه رسید که انتشار مجله را متوقف سازد، زیرا با کنترل و سانسور شدید دولت نمی‌توانست آن را منتشر و پخش نماید. اما توقف انتشار مجله، از جانب دولتمردان به علت ورشکستگی و مشکلات مادی گردانندگان آن تفسیر گردید.[۷]

عمده‌ترین وظایف مطبوعات

رسانه‌های مطبوعاتی سازمان به طور عمده وظایف زیر را به عهده داشتند: گزارش، تبلیغات خارجی، رساندن اعلامیه‌های سیاسی به اعضاء، آموزش عقیدتی و ارتباط تشکیلاتی با اعضای سازمان در داخل و خارج. این وظایف در دوران تعطیلی مطبوعات سازمان، از طریق روزنامه‌های غیررسمی انجام می‌گرفت. در سالهای ۱۹۵۳ ـ ۵۴، پیش از آنکه سازمان بتواند مجلهٔ هفتگی ـ خبری خود را از نو منتشر سازد، کلیهٔ رهنمودهای اداری و سیاسی سازمان، از طریق روزنامهٔ کوچکی به نام «الی الاخوان» به اعضاء ابلاغ می‌گردید. سازمان همچنین در طول تاریخ خود و در دوران سانسور و فشار دولت، نشریه‌هایی مخفی و سرّی منتشر می‌کرد. ولی چنانچه که دیدیم، این کار در سال‌های ۱۹۴۸ ـ ۴۹ و ۱۹۵۴ عملی نشد.

انتشارات

امور چاپخانه و انتشارات توسط «کمیتهٔ چاپ و نشر» (که نخست خود یک بخش بود)، و با همکاری بخش ارتباط با جهان اسلام و بویژه بخش نشر دعوت، اداره می‌شد. سپس در سال ۱۹۵۱ مستقل شد و مسئولیت

تهیه و تنظیم جزوات درسی و عقیدتی برای اعضاء و چاپ و نشر استاد حسن البنّاء، بویژه «الرسائل» به عهدهٔ آن قرار گرفت، که بعد از آن چاپ نشریات جدید نیز به نام مرشد جدید به آن اضافه گردید. و به دنبال آن طبق تصویب نامه‌ای، به چاپ نشریات جدیدی اقدام نمود که عنوان «هذه دعوتک» را داشت و به طور مسلسل توسط **سید قطب**، رئیس کمیتهٔ چاپ و نشر، انتشار می‌یافت. تا آنکه با بحران ۱۹۵۴ ـ تشدید اختلافات با رژیم جدید ـ این برنامه نیز تعطیل گردید.[۸]

با اینکه سیاست ترغیب و تشویق هر بخش برای انتشار مستقل نشریات و کتاب‌های خود (مصوب ۱۹۵۱) فعالیت بخش «چاپ و نشر» را کاهش داد، اما این بخش نه تنها آخرین سخن را دربارهٔ آنچه که به طور رسمی برای اعضاء تهیه و تنظیم می‌شد، بیان می‌نمود، بلکه از آن خواسته می‌شد که بر کتابهایی که به نام خود اعضاء منتشر می‌گردید نیز نظارت کند. دلیل این نظارت آن بود که از سال ۱۹۵۱ کتابهایی در مورد جنبش اخوان چاپ و انتشار می‌یافت، بیانگر دیدگاه‌های سازمان نبود و به همین دلیل موجبات نگرانی رهبران سازمان را فراهم می‌آورد. از این رو از سال ۱۹۵۳، دبیرکل به نیابت از بخش «نشر دعوت» به کلیهٔ مؤلفان و نویسندگان ابلاغ کرد تا نوشته‌ها و کتاب‌های خود را پیش از انتشار، برای کسب اجازهٔ چاپ به «دفتر مرکزی» ارسال دارند. در غیراین صورت با کتاب‌های آنان آشکارا برخورد خواهد شد. (گویا هدف از پخش این اعلامیه از سوی دبیرکل، آن بوده است که به دستور مذکور رسمیت داده شود)*.[۹]

---

*. این امر مطرح نشد، مگر پس از اینکه به روشنی معلوم گردید که بعضی از نویسندگان با استفاده از نام اخوان، نویسندگی را به عنوان یک تجارت سودآور در پیش گرفته و

سخنرانی‌ها

یکی از برنامه‌های مهم اخوان المسلمین، برپایی کنفرانس‌ها و تشکیل مجالس سخنرانی با دعوت از دانشمندان مسلمان بود. مسئولیت این برنامه را نیز بخش «**نشر دعوت**» به عهده داشت. مساجد بهترین و موفقترین مکان‌هایی بودند که سازمان درآغاز فعالیت خود در شهرهای کوچک و روستاها از آن‌ها استفاده می‌کرد. به علاوه، تشکیل مجالس بحث در مساجد، سخنرانان را از احترام خاصی برخوردار می‌کرد.[۱۰] مسجد، در طول فعالیت جنبش، مرکز اصلی عضوگیری اخوان بود. ولی گسترش و نفوذ اخوان در شهرهای بزرگ و پیوستن انبوهی بزرگی از مردم شهرنشین به آن، جمعیت را بر آن داشت که به این سخنرانی‌ها اهمیّت بیشتری دهد. به همین جهت مقرر شد که اجتماعاتی منظم و غیررسمی، علاوه بر جلسات مساجد، در اوقات معین در اماکن دیگر منعقد شود. لذا از سال ۱۹۳۹ برپایی اجتماعات هفتگی (در عصر سه شنبه) در «دفتر مرکزی» آغاز شد و این جلسات در طول تاریخ حیات اخوان، همواره منعقد می‌گردید.[۱۱]

در **قاهره**، موضوع سخنرانی‌ها غالباً «مذهبی» و سخنران نیز بیشتر خود **حسن البنّاء** بود که از طریق خطابه‌هایش می‌کوشید تا حقیقت رسالت محمدی(ص) را از طریق تفسیر قرآن و حدیث، بازگو نماید. با رشد و

کتاب‌های سطحی و بی‌ارزشی منتشر می‌کنند که شایستگی انتساب به اخوان را ندارند، در این امر، هدف شیخ محمد عزالی نبود زیرا همگان از موضوع جدا شدن وی از سازمان مطلع بوده‌اند ونیاز به یادآوری نبود که آثار و نوشته‌های وی مربوط به جمعیت نیست.

گسترش سازمان، موضوع سخنرانی‌ها نیز توسعه یافت و دربارهٔ تاریخ اسلام و مصر و امور اقتصادی واجتماعی که معمولاً به «نهضت اسلامی» مربوط می‌گشت، بحث و تبادل نظر می‌شد. البته البنّاء در زمان حیاتش، در این زمینه نیز چون دیگر زمینه‌ها، نقش اصلی را به عهده داشت.

در سال ۱۹۵۱ تغییر و تحول مهمی در نحوهٔ ارائهٔ مطالب رخ داد. زیرا هر چند اسلام (معانی، ماهیت و آیندهٔ آن) موضوع اساسی تمام سخنرانی‌ها باقی ماند، ولی مطالب فوق پس از این با دقت و حساسیت بیشتری ارائه می‌شد. چرا که بیشتر اعضای سازمان، تنها به ارائهٔ این مباحث در قالبی کلی و اجمالی ـ که تا آن زمان محور نظریهٔ البنّا بود ـ قانع نبودند و به همین جهت لازم بود که «اسلام» از دیدگاه علمی و تحلیلی دقیق‌تری مطرح شود. لذا بخش «نشر الدعوه» از وجوداعضای متخصص اخوان که در زمینه‌های حقوق، جامعه‌شناسی، تعلیم و تربیت، شیمی، مهندسی و زیست‌شناسی تخصص داشتند، استفاده کرد. این دانشمندان در ارائهٔ «اسلام» از اطلاعات علمی و تخصصی خود استفاده می‌نمودند.[۱۲] درکنار این جوشش درونی، عامل دیگری هم وجود داشت که بر این دگرگونی‌ها تأثیر مهمی گذاشت و آن «شهادت استاد و مرشد و رهبر بزرگ، **حسن البنّاء** بود: شخصیتی که وجودش به همان اندازه که عامل موفقیت در پایه‌گذاری سازمان اخوان بود، امکانات آن را در رشد و توسعه محدود می‌ساخت.* با فقدان این شخصیت با ایمان، سازمان

---

*. البته روشن نیست که هدف مؤلف از محدودشدن رشد و توسعه توسط حسن البنّا چیست؟ چون این امر از اهداف نخستین سازمان و البنّا بود و چگونه می‌توان تصور کرد که او خود مانع از این امر گردد؟ (خ)

مجبور شد که به «گروه تحصیلکرده» روی آورد تا با استفاده از تخصص‌های آنان بتواند با چالش‌های روزافزون فکری و اعتقادی که از خارج آنان را تهدید می‌نمود، پاسخ گوید. و این چنین بود که «شعور» و نه «شعار» در سازمان تقدم یافت.

گردهمایی‌های روزهای سه‌شنبه، اجتماعاتی توده‌ای و مردمی بودند. علاوه برآن، نشست‌هایی در روزهای دیگر هفته برای گروه‌های ویژه‌ای چون کارگران، دانشجویان و هنرمندان، در مراکز این گروه‌ها در دفتر مرکزی و یا استان‌ها، منعقد می‌گردید. استاد حسن البنّاء در دیدارهای خود از استان‌های مختلف، برای این گروه‌های وابسته اهمیت زیادی قائل می‌شد، زیرا وابستگی این گروه‌ها به سازمان به عنوان مدافع مصالح یا تحقق دهندهٔ منافع اخوان، تقویت می‌گشت.

مبلغان

گرچه ضرورت زمان، اخوان را وادار کرده بود که در ارائهٔ «اسلام» از تخصص و مهارت اهل فن استفاده کند، ولی در راه «نشر دعوت» خود، هیچگاه وسیلهٔ طبیعی و معمول آن، یعنی «مبلغان» را از دست نداد. اخوان هیچگاه در زندگی اجتماعی مشحون از سنت‌های اسلامی جامعهٔ خود، نسبت به کار خطابه و سخنوری کوتاهی ننمودند. حسن البنّاء، مؤسّس اخوان، خود از اساتید فن «خطابه» بود و سخنرانی‌ها و خطابه‌هایش آنچنان مؤثر بود که همگی رشد و پیشرفت اخوان را مرهون آن می‌دانستند. گویی که البنّاء اسطوره‌ای است که رمز پیشرفت سازمان در

«قوهٔ خطابه» او نهفته است. اخوان نیز بدین نکته پی برده بودند که البنّاء حتی در گزینش و انتخاب سران و رهبران، نخست توان آنان در سخنوری را می‌سنجید و ارزیابی می‌کرد.

تابستان ۱۹۳۸، استاد البنّاء برای اعضای جدید اخوان، زیر نظر خود، درس‌های «وعظ و ارشاد» را سازمان داد و در سال ۱۹۴۰ با تدریس کتابی به قلم یکی از اعضای با سابقهٔ اخوان در مورد خطابه، موافقت کرد. این کتاب، اوصاف و شرایط «مبلغ» را با اوصاف «خطیب» سنجیده و راه‌ها و شیوه‌های خطابه را با استفاده از قرآن، سنت، تاریخ، مردم شناسی و ملاحظهٔ حوادث عصر جدید، بررسی کرده بود.[۱۳]

کار پرورش مبلغان در سال ۱۹۵۱ بار دیگر از سرگرفته شد. انتخاب دانشجویان «خطیب» دیگر منحصر به رأی و نظر یک فرد نبود، بلکه هیئت رهبری آنان را انتخاب می‌کرد (و این نشانگر تحولاتی است که پس از البنّاء در دیدگاه اخوان نسبت به شیوهٔ عملکرد رهبری روی داد). استاد خطابه می‌بایست درس‌های مذهبی خود را که از امور دینی بودند، به آموزش‌های دنیوی نیز متمایل گرداند.

با وجود این، جمعیت اخوان ترجیح می‌داد که اساتید خطابه، به رغم آموزش دانشگاهی، با زندگی روستایی نیز رابطه داشته باشند تا نیازمندی‌ها، احساسات، عواطف، ویژگی‌ها و شرایط خاص محیطی کارگران و دهقانان را که پایگاه اساسی «سازمان» از آنان تشکیل می‌شد، درک نمایند و در واقع پیروزی البنّاء تنها در همین «نکته» نهفته است.[۱۴]

اجتماعات و سرودها و نهادهای وابسته

فضای گردهمایی‌ها، همچون هر سازمان و گروه دیگری، از موضوعی که در آن مطرح می‌شد اهمیت کمتری داشت.اگر گردهمایی‌های ویژه، با شمار اندکی از اعضا و در مکان‌های مشخص انجام می‌گرفت، گردهمایی‌های عمومی به صورت یک نمایش توده‌ای در می‌آمد. این گردهمایی‌ها افزون بر اجتماعات منظم تشکیلاتی اعضا و گردهمایی‌هایی که به انگیزهٔ رویدادهای سیاسی و سالروزهای مذهبی برگزار می‌شد، در تقویت روحیه و تحکیم ارتباط اعضا، اهمیت فراوان و نقش مهمی داشتند. زیرا در محیط و جوّ صمیمی و دوستانهٔ این اجتماعات بود که «وحدت و همبستگی و قدرت» شکل می‌گرفت و نیروی جدیدی را در محیط سازمان بر ضد جهان خارجی به وجود می‌آورد.*

مادهٔ ۶۱ نظامنامهٔ اساسی اخوان تصریح می‌کند که دفتر ارشاد می‌تواند کلیهٔ رؤسای شعبه‌ها را در هر دو سال یک بار به کنگرهٔ عمومی، در قاهره و یا هر مکان دیگر، دعوت کند. هدف این کنگره «شناخت کلی» مسائل مورد توجه جنبش و گزارشی از پیشرفت آن بود (نظامنامه، مادهٔ ۶۱). این ماده در سال ۱۹۴۵ تصویب شد و تنها ملاک شناسایی، یک روش سنتی متداول بود که در طول دههٔ اول تاریخ نهضت در قاهره، به طور عمومی اجرا می‌گردید. آخرین نمونهٔ جلسات بزرگ سازمانی در

---

*. بکار بردن این تعبیر درست نیست. دلیلی وجود ندارد و معقول نیست که وقتی در سازمان وحدت، یکپارچگی و قدرت حاکم شود، سازمان با جهان خارج دشمن گردد. و به هیچ وجه صحیح نیست که گفته شود؛ اخوان با دیگران خصومت می‌ورزیدند. زیرا رسالت اخوان دعوت به صلح، دوستی، نیکی و برادری است. مقاومت و پاسخ آنان به تجاوز، دلیل دشمنی و کینه‌ورزی علیه دیگران نیست.

اگوست ۱۹۴۶ تشکیل گردید و همهٔ نمایندگان گرد هم آمدند، تا پیش‌نویس تصمیمات نهادهای مسئول را تصویب و یا رد کنند.[۱۵] از همان هنگام، فعالیت سازمان به‌گونه‌ای ناگسستنی به سیاست امت پیوند خورد؛ چیزی که در گردهمایی‌های گستردهٔ مردمی، انعکاسی از آن را می‌توان مشاهده نمود.

البته جلسات عمومی دیگری در یک سطح محدودتر منعقد می‌گردید. این جلسات تقریباً و به طور جزئی جانشین و پشتوانهٔ گردهمایی‌های یاد شده بود. در این گردهمایی‌ها، شرایط منطقه، وسایل حمل ونقل و مصالح اعضای شرکت کننده در نظر گرفته می‌شد و همچنین جلساتی برای دانشجویان، کارگران، کارمندان دولت، متخصصان و نیز گردهمایی‌های منطقه‌ای برای بررسی نیازهای همان منطقه برپا می‌شد که شامل شعبه‌های نزدیک به آن منطقه نیز می‌گردید.

برنامهٔ جلسات

محتوای برنامه در همهٔ این جلسات یکسان بود. جلسه با تلاوت کلام‌الله مجید آغاز می‌شد، سپس با سخنانی دربارهٔ نهضت و «نظری به کارکردها و کارنامهٔ نهضت» و نقد و بررسی آن ادامه می‌یافت. و سپس جلسه با تلاوت مجدد آیاتی از قرآن به پایان می‌رسید.[۱۶]

این گردهمایی‌ها، پس از جنگ و هنگامی که سازمان اخوان در مصر به عنوان «صدای رسای مردم» مطرح گردید، همگانی‌تر و گسترده‌تر شد و چهرهٔ یک وسیله رابطهٔ همگانی به خود گرفت که در هر فرصت مناسبی ظاهر می‌شد. بازدید حسن البنّاء از هر شعبه، انگیزه‌ای برای تشکیل

گردهمایی‌های اخوان بود. این گردهمایی‌ها با دعوت از محلی و کارمندان عالی رتبهٔ دولتی (چه عضو و چه غیرعضو) در انجمن‌های ایالتی بزرگتر، اهمیت فوق العاده می‌یافت و از عظمت و احترام وصف ناپذیری برخوردار می‌شد.[۱۷] همچنین در احیاء مراسم اعیاد اسلامی، ضمن تشکیل جلسات عمومی، دیگر شخصیت‌های مهم علمی و گروه‌های اسلامی ـ به غیر از اعضاء اخوان ـ نیز در حدود امکان شرکت می‌کردند.[۱۸]

البته سازمان گاهی برای بزرگداشت شخصیت‌های بارز و محترم میهمان و هیئت‌های اسلامی که از قاهره دیدن می‌کردند و یا برای گروهی از معلمان، مدرسین و کارگران که به اهداف جمعیت گرایش داشتند و یا احتمال پیوستن آنان به اخوان المسلمین وجود داشت، جلسات ویژه‌ای برپا می‌کرد.[۱۹]

تلاشی بزرگ در بسیج ملت

بزرگترین تلاش اخوان ـ هر چند سازمان نیازی به آن نداشت ـ برپایی گردهمایی‌های سیاسی ـ مردمی برای پشتیبانی از یک مسئله ملی بود. قبلاً یادآور شدیم که سازمان بی‌درنگ بعد از جنگ، به برپایی گردهمایی‌های سیاسی ـ ملی در قاهره و دیگر شهرها اقدام نمود و بدین ترتیب بیشترین تلاش سازمان دراین جهت متمرکز گردید. نامی که جمعیت برای این بسیج مردمی انتخاب کرد، «المؤتمرالشعبی» ـ کنگرهٔ ملی ـ بود. بدان معنی که سازمان آشکارا و با ایمان به اینکه نیروی جدیدش شایستگی نمایندگی از سوی همه ملت را برای اخوان بوجود خواهد آورد، به‌مردم روی آورده است.

در این کنگره، اخوان المسلمین اعلامیه‌های خود را با امضای

«جمعیت اخوان المسلمین» صادر می‌نمود و این کار را با تکیه بر تعداد زیاد اعضاء و به نمایندگی از سوی مردم انجام می‌داد. سیاست اخوان این بود که صدای آنان «صدای مصر» باشد، و دیدیم که این ادعا در فاصلهٔ ۱۹۴۵ـ۴۸ و به هنگام ائتلاف **حزب وفد** باکمونیست‌ها، با چالش دیگران روبه رو شد. شاید برخی از پژوهشگران نپذیرند که استحکام برنامهٔ ملی و وحدت اهداف اخوان، آنان را به اوج قدرت و شهرت رساند، یا آنکه اخوان صدای گویای مردم و جوانان مصری به شما می‌آمد. اما حقیقت چنان است که گفتیم. حرکت اخوان که با آغاز رسوایی **دربار** و **حزب وفد** شروع می‌شود، با سرعت بی‌سابقه‌ای رشد می‌کند و در ۱۹۴۶ به اوج خود می‌رسد و تا فروپاشی آن در ۱۹۴۸، به عنوان یک نیروی مردمی پرقدرت، در صحنهٔ سیاست مصر باقی می‌ماند.*

تنها وسیلهٔ اخوان برای دست‌یابی به این پیروزی‌ها، همان اجتماعات مردمی بود که گاهی بصورت تظاهرات ملّی میلیونی ظاهر می‌گشت و نشان‌دهندهٔ عمق ایمان اخوان به اهدافشان و از خودگذشتگی و فداکاری آنها در رساندن پیام خویش به اعضا و توده مردم بود. بدین گونه اخوان به یک نیروی نیرومند و باصلابت مبدّل گشته بود که هیچ نیرویی نمی‌توانست با آن روبه رو شود یا آن را شکست دهد.

هنگامی که سازمان در سال ۱۹۵۰ به صحنهٔ سیاست مصر بازگشت،

---

*. سازمان اخوان المسلمین نه در سال ۱۹۴۸ و نه دیگر سالها، که شاهد انواع سرکوب‌هاو مصیبتها بود نابود نشد و تا هم اکنون هم، ماندگار شده است و به خواست خداوند عزیز و توانا در آینده نیز ماندگار خواهد بود و برای رضایت خدا، قدرتمندانه تلاش خواهد کرد.

بار دیگر گردهمایی‌ها در چارچوبی محدودتر ادامه یافت. علل این محدودیت را می‌توان چنین برشمرد:

۱. محدود شدن دامنهٔ عضوگیری و احتیاط و محافظه‌کاری سازمان که نشان دهنده ویژگی سیاست اخوان از سال ۱۹۴۹ به بعد بود.

۲. تغییر و تحول کلی در حل مشکل شیوهٔ ارتباط با اعضاء.

۳. گریز رهبر جدید از تظاهرات و نمایش‌های عمومی جنجال برانگیز و عدم کارایی وی (الهضیبی) در تظاهرات میلیونی؛ زیرا هضیبی - برعکس حسن البنّاء - یک خطیب سخنور نبود و به همین دلیل از ایراد سخنرانی‌های آتشین و تحریک احساسات مردم برای تظاهرات ناتوان بود. از این رو، وی ایجاد چنین شرایطی را که حسن البنّاء در آن سیر و حرکت می‌نمود، تشویق نمی‌کرد.

دیدیم که این ناتوانی و عدم کارایی رهبر جدید، چگونه در سال‌های ۱۹۵۱ - ۵۲ و ۱۹۵۴ در سیاست سازمان و تحولات درونی آن - که مرشد جدید خواهان اصلاح و نوآوری در آن‌ها بود - تأثیر گذاشت. در واقع می‌توان ناکامی سازمان در جذب نیروهای معتقد و قدیمی دههٔ چهل را به همین تغییر در شیوهٔ عاطفی بر خود با توده‌ها، نسبت داد.*

---

*. درست است که استاد هضیبی در سخنوری با حسن البنّاء قابل مقایسه نبود. ولی وی سخنوری بود که قادر بود توجه شنوندگان را به خود معطوف سازد و در وی کششی وجود داشت که توده‌ها را مجذوب می‌کرد. در واقع سازمان از نظر شمار سخنورانی که از ابتدا در سخنرانی برای توده‌ها تربیت یافتند، کمبود نداشت. بنابراین ایرادی بر

تشخیص گردهمایی‌های اخوان، از همان ابتدای فعالیت به راحتی امکان‌پذیر بود و از طرح شعارها آنان شناخته می‌شدند زیرا که از مشهورترین و معروفترین شعارهایی که اخوان مطرح می‌نمودند: «الله اکبر ولله الحمد» بودو در مقابل، احزاب دیگر شعارهای مشابهی می‌دادند. مثلا شعار گروه مصرالفتاة (مصر جوان) «الله اکبر والعزة للاسلام» بود. این شعار را به طور عمده گروه **مصر الفتاة**، **حزب وفد** و حتی، در زمان‌های لازم،کمونیست‌ها هم سر می‌دادند!

همهٔ این احزاب به اضافهٔ طرفداران عبدالناصر، شعار «الله اکبر و العزة لمصر» را سر می‌دادند. این شعار برخورد گروه‌های غیر مذهبی را با اخوان در زمینهٔ حقیقت ملی‌گرایی و ماهیت آن روشن می‌نمود. اهمیت اختلاف این شعارها تنها در انتخاب الفاظ و آراء خلاصه نمی‌شد؛ این الفاظ و کلمات گاهی، تنها نشانه و اسم رمزی بودند که در گردهمایی‌های مشترک، کانون‌های گردهمایی هر گروه و دسته را مشخص می‌کردند. و از همین نقطه یک «جنگ شعارهای» میان گروه‌ها و احزاب، آغاز می‌شد!

کم گویی و آهسته گویی استاد نمی‌توان گرفت. سازمانی که ریشه‌دار شده و موجودیت آن تثبیت گشته و گسترش یافته بود از رهبری خود جز دقت، حکمت، شجاعت، روشن‌اندیشی و تدبیر، چیزی طلب نمی‌کند. تمام اینها از سجایای اخلاقی استاد هضیبی بود. پس از فقدان رهبر اول که هوادار سرسخت اصول ناب اسلامی بود، سازمان روش کلی خود را تغییر نداد. بدیهی است پس از اینکه سازمان به قدرتی پایدار و غیرقابل شکست مبدل شد، به سرعت رشد کند و عضویت در آن افزایش یابد و دو چندان گردد. همچنین تأثیر سازمان در رویدادها، افزایش یافت به گونه‌ای که کودتای ـ افسران آزاد ـ با موافقت و کمک و تحت حمایت آن پا گرفت. و اگر همکاری افسران اخوان نبود، کودتا با موفقیت همراه نمی‌گردید.

شعارهای اخوان المسلمین

شعارهای اخوان: «الله اکبر ولله الحمد»، مفهومی عمیق و عقیدتی داشت. شعار به سادگی و روشنی به وحدانیت خداوند متعال و عمق اندیشه اسلامی گواهی می‌داد. و سپس جمله اضافه می‌شد که نشان دهندهٔ عقیده و ایدئولوژی و تمایز «اخوان» از دیگر گروه‌ها بود. آن جمله عبارت بود از: «**الله غایتنا والرسول زعمینا و الجهاد سبیلنا، والموت فی سبیل الله اسمی امانینا، الله اکبر، الله اکبر**» (خدا هدف ما، پیامبر رهبر ما، جهاد راه ما، مرگ در راه خدا بزرگترین آرزوی ماست، الله اکبر، الله اکبر).[۲۰]

بعضی از این شعارها و یا همهٔ آنها، در تظاهرات عمومی به کار می‌رفت، لذا اثر عمیقی در سیر تظاهرات می‌گذاشت. این شعارها جزئی از برنامهٔ اخوان المسلیمن بود که در دفتر مرکزی، اجتماعات سه‌شنبه شب ها، و تظاهرات میلیونی شنیده می‌شد و خود نوعی تجدید بیعت از سوی مردم با مبادی و اصول اخوان المسلمین بود.[۲۱] هضیبی در اینجا نیز از سنت‌ها آیین‌های پیشین سازمان فراتر رفت.* او تلاش می‌کرد تا شعارهای تحریک‌کننده را که امکان کنترل آن‌ها وجود نداشت، محدود نماید. اصولاً این شعارها، علامت تمییز و تشخیص اخوان المسلمین از دیگران بود. در ابتدا در قاهره، شخصیت‌های معروف اخوان با پارچه‌ای

---

*. از این عبارت چنین برمی‌آید که استاد هضیبی گویی در گذشته، همانند این بارا، سنت‌های سازمان را زیر پا گذاشته است. در حالیکه استاد هضیبی نه در گذشته و نه بعداً از سنت‌های سازمان منحرف نشده است. وی با حکمت و قاطعیت زمام امور سازمان را در دست گرفت تا چنانکه مؤلف هم می‌گوید جلو تندروی را بگیرد.

که بر روی دوش خود می‌انداختند، مشخص می‌شدند. روی پارچه علامتی که نام و آرم جمعیت اخوان روی آن نوشته شده بود، نصب می‌شد. در سال ۱۹۳۰ رنگ علامت، از سبز به سفید تغییر یافت. این نشانه در اوایل ۱۹۴۰ ناپدید شد! خطبای مساجد هم شبیه همان نشان را به کار می‌بردند و آن را با نقوش زرّین مزین می‌ساختند و جیبی بر لباس خود در اطراف سینه می‌دوختند که محل قرارگرفتن قرآن بود... بعدها این نشانه نیز مانند نشانهٔ اول از میان رفت.[۲۲]

در دههٔ ۳۰، به اعضاء اخوان دستور داده شد که انگشتر نقره‌ای ویژه‌ای را در انگشت دست راست قرار دهند. این انگشتر در دفتر مزکزی به فروش می‌رسید. ولی بتدریج آن نیز از رسمیت افتاد.[۲۳] روی انگشتر، همان نقوش سابق ثبت می‌شد که به عنوان نشان رسمی اخوان المسلمین شناخته شده بود. این نشان عبارت بود از دو شمشیر متقاطع که قرآن را در میان داشتند. این نشان در همه جا به کار می‌رفت: در همهٔ مطبوعات، روزنامه‌ها، مجلات و کتاب‌های اخوان، بر روی همهٔ پرچم‌های اخوان که از درها و دیوارها آویزان می‌شد و یا در تظاهرات عمومی در معرض دید عموم قرار می‌گرفت، روی کالاهایی که محصول برنامه‌های اقتصادی سازمان بود و همچنین در همه تقویم‌ها و کاغذهای رسمی سازمان و پوسترها و تصویرهای حسن البنّاء. در سال ۱۹۳۵ این نشان بر روی نوعی مدال نقش بسته شد و در کلیهٔ کتابفروشی‌ها به فروش رفت، ولی به نظر می‌رسد که چندان هواداری نیافت. این مدال نیز یکی از تلاش‌های مورد نظر سازمان برای دریافت حداکثر کمک مادی از عضویت افراد و نیز

نشانهٔ رسمی سازمان بود.[۲۴]

آموزش

انتشار مجله‌ها، روزنامه‌ها، و تشکیل اجتماعات و دیگراخوان، همگی در دراز مدت تنها می‌توانستند نهادهای تشکیلات را پشتیبانی کنند که وظیفهٔ ایجاد وفاداری و علاقه و دلبستگی اعضا به سازمان را به عهده داشتند. این نهادها هم چنان که دیدیم، برپایهٔ نظام «خانواده»، «پیشاهنگی» و «تشکلات سرّی» ـ هر چند محدود ولی تأثیرگذار ـ پی‌ریزی شده است.

بخش خانواده

بخش خانواده از نظر اخوان المسلمین، واحدی برای «اجرای عملی مفاهیم در میان اعضاء» و اساسی‌ترین و پایه‌ای‌ترین ابزار پرورشی آنان بود[۲۵] همهٔ اطلاعات به دست آمده از این نظام، تنها نتیجهٔ گرایش اخوان در تصحیح برداشت نادرستی از این نظام بوده که آن را با نظام «هسته‌ها» یکی می‌دانست.[۲۶] این برداشت بیشتر نتیجهٔ حملات مطبوعاتی دولت در ۱۹۴۹ است، زیرا رهبری جدید تلاش می‌نمود تا موضع سازمان اخوان را برای اعضاء و تودهٔ مردم بر مبنای «نظام تشکیلاتی» و «اهداف آن» توجیه نماید.[۲۷]

نیاز به آفرینش پیوندهای عمیق میان اعضا و سازمان از یک سو و میان خود اعضا از سوی دیگر، بویژه پس از آنکه در پی افزایش آماری افراد سازمان و گسترش دامنهٔ عضویت در آن، بیعت با شخص حسن البنّاء برای

تضمین وفاداری عضو به سازمان، ناکافی می‌نمود و به دیگر سخن، پس از آنکه مسئولیت آموزش و پرورش اعضاء از خود البنّاء گرفته شد، شیوه‌هایی مؤثرتر از بازگویی واژه‌های پرطنین «سوگند بیعت» ضروری می‌نمود. بیعت عضویت سازمان، نخست به طور شخصی و غیررسمی گرفته می‌شد. اعضا، بدون هیچ رده‌بندی و تنها با بستن «پیمان برادری» و با تعهد به وفاداری به همدیگر، به سازمان وابسته می‌شدند.

اما فکر تقسیم‌بندی و گروه‌بندی اعضا برای تفهیم مقاصد و دعوت، دقیقاً میان سال‌های ۱۹۳۶ ـ ۳۷ پدیدآمد؛ یعنی هنگامی که گروه‌هایی از مردم و بخصوص دانشجویان، برای عضویت، به اخوان روی آوردند. نخستین گروهها متشکل از ۱۰ نفر بودند که استاد البنّاء خود تعلیم و آموزش آن‌ها را به عهده گرفت. البنّاء در همان شرایط، سازماندهی گردان‌ها «**کتائب**» را آغاز کرد و سعی داشت که همهٔ وقت اعضاء در تمرین جسمی، فکری و روحی و تحقق اهداف جمعیت خلاصه شود.

گردان «**انصار الله**»[۲۸] در پاییز ۱۹۳۷ تشکیل شد. سپس سه گردان دیگر، هرکدام با ۴۰ نفر (کارگر، دانشجو، کارمند و بازرگان) به آن اضافه شد. اعضاء هر یک از «کتائب»، یک شب در هفته را به طور کامل تمرین می‌کردند و بیشتر ساعات شب را تا به صبح عبادت می‌نمودند و نماز می‌گزاردند. البنّاء نیز به عنوان مرشد بر تمرینات نظارت داشته و به پرورش روانی که از بزرگترین برنامه‌های این گروهها بود، مبادرت می‌کرد. وی در جریان این دروس، موضوع‌های گوناگون، از **مراحل روحی - عرفانی** تا وظایف خانواده را آموزش می‌داد. اما جوهر تعالیم این دوره که

لازم بود عضو هر گردانی آن را بیاموزد، در سه کلمه خلاصه می شد: «**کار، اطاعت و سکوت**». انجام مراسم عبادت شبانه نیز بر طبق سنت نبوی برگزار می‌گردید، زیرا پیامبر(ص) در این کار آرامش فراوان و ناگفتنی می بردند.

برنامهٔ گردهمایی شبانه چنان تنظیم شده بودکه هر سال ۴۰ گردهمایی انجام می‌گرفت. این برنامه در سال اول تکمیل نشد، و علت آن، همان ابهام موجود دربارهٔ اهداف، در ذهن رهبری و اعضا بود.[۲۹]

شکست موجب نا امیدی البنّاء می شد، چرا که موجب آشفتگی در رشد گردان‌ها و در پی آن، خود سازمان می‌گردید. سابقا یادآور شدیم که قرار بود برنامهٔ «رشد» در سه مرحله عملی شود:

۱. آشناکردن اعضا و غیراعضا با اصول و اهداف سازمان (التعریف)؛

۲. پایه‌گذاری و سرپرستی یک سازمان فعال که بتواند این اصول و اهداف را تجسم بخشد (التکوین)؛

۳. اجرای اهدافی که سازمان بدان اقدام می نمود (التنفیذ).

سازماندهی گردان‌ها نشانهٔ آغاز مرحلهٔ دوم بود. حسن البنّاء آرزو داشت که ۱۲ هزار نفر نیرو در این گردان‌ها سازمان دهد تا در نتیجه کثرت اعضا، اخوان با شکست رو به رو نشود. بدین ترتیب، ناکامی گردان‌ها نشان داد که نه تنها در آغاز مرحله دوم شتاب شده است، بلکه برای دست‌یابی به مرحلهٔ سوم نیز باید مدت طولانی‌تری انتظار کشید.

به هر ترتیب این تجربهٔ تلخ بسیار مفید افتاد و راه را برای زایش افکار جدیدی باز کرد که از افکار پیشین کاراتر بود. گسترش شتابندهٔ دامنهٔ

عضوگیری و افزایش فشارهای بیرونی به حل مسئله وفاداری و پیوستگی اعضا به شیوه‌ای مؤثرتر انجامید، در نتیجه، «نظام خانواده» در سپتامبر ۱۹۴۳ پدید آمد. این نظام، نخست به نام «نظام تعاونی» نامیده شد و در میان اعضای اخوان، به «نظام الاسر التعاونی» ـ نظام تعاونی خانواده‌ها ـ شهرت یافت و بعدها با نام رسمی و معروف «نظام خانواده» معروف شد.

در رهنمودهای کلی سازمان چنین آمده است که «اعضای فعال» باید به واحدهای پنج نفری (و بعدها ده نفری) تقسیم شوند.[۳۰] این واحدها، رئیس (نقیب) خود را که نمایندهٔ رهبری در شعبه خواهد بود، انتخاب می‌کنند. این واحد (اسره) یک یگان کامل است که نسبت به رئیس خود مسئولیت جمعی دارد. هر چهار «اسره» (خانواده)، یک عشیره را تشکیل می‌دهند که نقیب خانواده، نخست ریاست آن را به عهده دارد. رهبری نیز به طور چرخشی میان اعضا و نقبای عشیره‌ها دور می‌زد. پنج عشیره، یک «رهط» (طایفه) و پنج رهط، یک «کتیبه» را تشکیل می‌دهند.[۳۱] واقعیت این است که حسن البنّاء فکر ایجاد «گردانها» را به عنوان واحدهای مشخص و متمایزی در میان سازمان و در یک خط تشکیلاتی رها کرد (چرا که «پیشاهنگان» جانشین خوبی برای آن بود) این نظام جدید با تشکیلاتی که در آن فعال بود و نیز اندیشه‌هایی که به اعضای خود تلقین می‌نمود، پایه و اساس راستین نیروی اخوان قرار گرفت، زیرا در عمل این امکان را فراهم آورد که رهبری از راه پیوندهای سازمانی روشن و دقیق انجام گیرد. این سازمان‌بندی، همراه با «پیشاهنگان» و «نظام سرّی»،

ابزارهای کاملی را برای تحقق اهداف اخوان در آینده فراهم کرد.*

جایگاه فرماندهی «خانواده» در دفتر مرکزی، بخش خانواده‌ها بود و از همان جا بود که رهنمودهای ویژه‌ای در مورد کنش‌های درونی تشکیلات صادر می‌شد.[۳۲] هر عضو می‌بایست هر هفته با «خانواده»ی خود گرد آید. وی مجموعهٔ وظایف در سه زمینهٔ شخصی، اجتماعی و مالی را بر عهده داشت.

وظایف شخصی، شامل انجام فرایض واجب: نماز، روزه و... و اجتناب از گناه و معصیت: قمار، ربا و زنا و... و تلاش دائم برای گسترش تعالیم اسلام در قلمرو نفوذ و تداوم بیعت و اخلاص با «جمعیت» و مبادی و اصول و رهبران آن بود.

اما **وظایف اجتماعی** عبارت بودند از: ایجاد بهترین ارتباط دوستی و اخوت با اعضای خانواده، حضور در اجتماعاتی که در خارج از سازمان مرکزی منعقد می‌شد و انعقاد جلسات در خانهٔ اعضا به نوبت، و اینکه در هر ماه یک شب مجموع اعضا در جایی به سربرند و در خواب و خوراک با هم مشترک باشند و نماز جمعه و نمازهای صبح و عشاء را چنانچه امکان آن باشد، به جماعت بجای آورند.

اما **تعهدات مالی**: اعضای خانواده از نظر مالی تعهدی متقابل به همدیگر داشتند و در نیازها و دستاوردهای یکدیگر شریک بودند. بدین

---

*. این بدان معناست که هیچگونه تضاد، تنازع و درگیری میان این بخش‌های سه گانه، آنچنان که قبلاً گفته شد، وجود نداشت، بلکه تمام بخش‌ها در یک جهت بودند: (وسیله‌ای کامل برای تحقق بخشیدن به آرزوهای آینده).

جهت یک «**صندق تعاونی**»، که هرعضوی بخشی از درآمد خود را در آن می‌ریخت، به وجود آوردند. یک پنجم اموال صندوق به «صندوق دفتر مرکزی» ارسال می‌شد تا در «**بیمهٔ اجتماعی ـ اسلامی سازمان**» مصرف شود.[۳۳]

استاد حسن البنّاء کلیهٔ آراء و افکاری را که اساس تشکیلات را شکل می‌دادند، در سه کلمه با نام «متون»، خلاصه کرده است: «التعارف، والتفهم و التکافل» (یعنی: شناخت، درک و تضامن).

واضح است که معنا ومدلول کلمات سه گانهٔ مذکور، تبادل و همکاری همه جانبه است.

منظور از **تعارف**، نیرومند کردن پیوندهای برادری اخوان است. این مفهوم از آیهٔ **﴿واعتصموا بحبل الله جمیعا ولاتفرقوا﴾** (۳ / ۱۰۳) و از حدیث معروف «**المؤمن للمؤمن کالبنیان یشّدبعضه بعضا**»گرفته شده‌است.

و منظور از «**تفهم**» و «تکامل»، درک صحیح اسلام، رغبت و شوق در پیاده کردن تعالیم آن و مسئولیت همکاری عملی هر عضو در مقابل برادرانش است. مسئولیت، «جوهر اساسی اخوت اسلامی» در این حدیث نبوی به شمار می‌آید که: «خیرلک ان تقوم علی حاجه أخیک من أن تحبس نفسک فی مسجدی شهرا، ومن جلب المسره الی بیت مسلم جزاه الله الجنه» ـ یعنی: برآوردن نیاز برادرت از یک ماه عبادت در مسجد من بهتر است و آن کس که به خانهٔ مسلمانی شادی آورد، خداوند او را به بهشت پاداش خواهد داد ـ.

مجموعهٔ کتاب‌های درسی لازم برای مطالعه «خانواده»ها، به رسائل و

رهنمودهای حسن البنّاء و به کتابها و یا بعضی از کتاب‌های اسلامی منحصر بود و منظور از بررسی و تدریس این رسائل، ایجاد «شخصیت اسلامی» در فرد، اسلامی کردن ابعاد زندگی اخلاقی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی او بود.

علاوه بر جنبه‌های تئوریک، در جنبهٔ رفتاری فرد هم لازم بود که اعمال روزانه با تربیت اسلامی منطبق شود. این تعالیم به صورت اوامر و دستورالعمل‌هایی منبعث از «**قرآن و سنت**» بود تا هر عضوی، در اوقات مناسب زندگی خود، از آن‌ها بهره ببرد.[۳۴]

بعد از استاد حسن البنّاء، تهیهٔ برنامهٔ «تربیت اعضا» را رهبری همین بخش به عهده گرفت. برنامهٔ جدید عبارت بود از پخش نشریه‌هایی ویژه به قلم رهبران همین بخش دربارهٔ تاریخ و اهداف نظام خانواده و تعالیم اساسی آن[۳۵] که برنامهٔ درسی ویژه‌ای را نیز در برداشت.[۳۶]

در این آموزش‌ها همواره تأکید بر رفتار روزمرهٔ اعضا بود این نشریه‌ها بیشتر و کاراتر از هر نشریهٔ دیگری، با توجه به مجموعهٔ فرهنگ سازمان و (اصول البنّاء) بر آن بودند که روشن کنند اصلاح جهان اسلام و مصر، بدون اصلاح شخصیت انسان مصری و اصلاح ذات او، امکان‌پذیر نیست. (این یکی از اصول ارشادی ـ اصلاحی ـ البنّا بود).

افزایش فعالیت بخش «خانواده» و نقش آن بعد از ریاست هضیبی، در واقع به اختلاف فکری درون سازمان دربارهٔ گذشتهٔ آن برمی‌گردد. استاد هضیبی در این مورد بر اهداف اصلاحی و روحی سازمان و به درستی شیوهٔ «خانواده» در آموزش صحیح اعضا تأکید می‌ورزید. هضیبی در

اختلاف خود با رهبران نظام سرّی، طرح گسترش بخش خانواده را به عنوان سلاح برنده، به کار برده،* در نتیجه، این بخش را توسعه داد به امید آنکه اعضای «سازمان» را به خود جلب نماید و جریان «تشکیلات سرّی» را تصفیه کند. همچنین او در نظر داشت که از بخش خانواده و نشریه دعوت و دو ابزار اساسی برای آموزش اعضا بسازد. از این جهت در هر دو بخش، طرفداران خود را آزاد گذاشت و حوزهٔ خدماتی و تخصصی آنان را توسعه داد.[۳۷] با توجه به اینکه بازسازی نظام آموزش «اعضا» مستلزم آموزش مجدد معلمین است، وی مدرسه‌ای ویژه برای آموزش و پرورش آموزگاران و رهبران خانواده‌ها، بنا نهاد.[۳۸]

هدف از تأسیس این مدرسه تنها ایجاد یک هیئت آموزشی مشخص با روش کلاسیک نبود، بلکه ایجاد یک نظام صالح و با کفایت برای تعلیم آموزگاران را مدّ نظر قرار داشت. لذا هدف دوم، یعنی «تعلیم و تربیت معلمان» توانست خلأ پدید آمده بعد از شهادت حسن البنّاء ـ بویژه در رده‌های دوم و سوم رهبری ـ را پر کند.

این تحولات، چون دیگر زمینه‌های اختلاف درونی در سازمان، بویژه دربارهٔ اندیشه‌های جدید، ثمری جز بحرانی‌تر کردن وضعیت به همراه

---

*. دلیلی بر این اصرار که میان استاد هضیبی و دستگاه مخفی کشمکش وجود داشت، نمی‌بینم، گفته‌هائی مبنی بر اینکه از بخش خانواده (تشکیلات سازمان) به عنوان سلاح در این کشمکش موهوم، استفاده می‌شد بی‌اساس است و دیدیم که سازمان مخفی ـ یا نظام سرّی ـ تا پس از حادثهٔ ساختگی میدان «منشیه» و جعل افسانه ترور عبدالناصر در آن! به حیات خود ادامه داد.

نداشت. و بدین ترتیب به فروپاشی و انحلال اخوان شتاب داد و در این میان، رابطهٔ میان نظام خانواده و پیشاهنگان در تمامی شرایط، عامل خطرناکی برای همه اوضاع بود.*

پیشاهنگان

شاید بخش «تربیت بدنی» قدیمی‌ترین و با سابقه‌ترین بخشی است که حسن البنّاء آن را ایجاد کرده و جمعیت، آن را پذیرفته است. فکر تأسیس «ورزش و تربیت بدنی» در اساس بر مبنایی اعتقادی، یعنی عدم جدایی «جسم سالم از عقل سالم «سازمان، در اسماعیلیه، شاهد پیدایش مسئله سیر و سیاحت و «گروه جهانگرد» بود که به صورت مرکز فعالیت‌های ورزشی و تربیت بدنی درآمد.

هنگامی که سازمان به قاهره نقل مکان کرد، این گروه (که در اسماعیلیه ماند) به شیوهٔ سازمان پیشاهنگی ملی‌مصر بازسازی شد و «گروه پیشاهنگان» نام گرفت. سپس با انتخاب رهبری رسمی، تابع دفتر مرکزی شد، زیرا رهبر منتخب، بر فعالیت یگان‌های وابسته به استان‌ها

---

*. این سخن که تقویت و استحکام نظام خانواده‌ها عاملی برای «پیچیده و بحرانی کردن اوضاع» بود، تناقض آشکار است و با منطق هم سازگاری ندارد. این تشکیلات عملاً به حفظ موجودیت سازمان کمک کرد و هرگز در «شکست و انحلال» آن دخیل نبود. اگر کسی گمان کند که آنچه به دست عبدالناصر خودکامه بر سازمان گذشت، با خانوادهها و پیشاهنگان (سازمان) باز می‌گردد، کاملاً در اشتباه است. سازمان نه از درون بلکه از برون آسیب دید. هیچ گروهک و یا عناصر فریب خورده‌ای نتوانستند خللی در صفوف سازمان ایجاد کنند یا میان خانواده‌ها و دیگر تشکیلات، شکاف بیندازند.

نظارت داشت و تلاش آن‌ها را هماهنگ می‌کرد.[۳۹]

در حدود سال ۱۹۳۹ **محمد لبیب**، افسر بازنشستهٔ ارتش به جمعیت پیوست (لازم به یادآوری است که وی، رابط اخوان با افسران آزاد در ارتش بود). او بعدها در میدان تربیت بدنی و پیشبرد ورزش، نقش مهمی ایفا کرد. پیوستن او به سازمان «گامی در راه رشد اخوان» تلقی گردید. شایان ذکر است که این تلاش پس از ناکامی گردان‌ها در ۱۹۳۷ ـ ۳۸ انجام گرفت.

این سیاحت جدید، مستلزم آن بود که گروهی ویژه از کادر رهبری، به کار «پیشاهنگان» بپردازند. از این رو آموزش‌های ویژه برای آنان اهمیت یافت. آن‌ها می‌بایست اولین هسته‌های پشاهنگان و سپس رهبران آنان باشند. لازم بود که در هرشعبه‌ای، گروهی پیشاهنگ مرکب از ۱۰ نفر به وجود آید و حداقل به مدت ۳ سال آموزش ببینند. افزایش عضوگیری با افزودن گروه‌های ۵ نفره مطرح شد. برای نظارت بر فعالیت‌های این واحدها، «شورای عالی» مرکب از ۷ نفر به ریاست حسن البنّاء تشکیل گردید و **محمود لبیب** وظیفهٔ «بازرس کل» را به عهده گرفت. اما دیگر اعضا از فعالان بخش پیشاهنگی بودند که از آغاز در آن عضویت داشتند.

این تلاش‌ها از حُسن اتفاق با دوران جنگ همزمان شد. آنچه باعث شد که پس از جنگ نیروهای زیادی به سوی سازمان و تشکیلات پیشاهنگی جذب شوند، بخش «ورزش و تربیت بدنی» بود که همین عامل سبب گردید تا سازمان اخوان نیرومندترین و خطرناکترین(!) سازمان جوانان را در صحنهٔ سیاسی مصر را در اختیار داشته باشد.

در پرتو همین تحول بود که استاد حسن البنّاء در موضع خود نسبت به سازمان پیشاهنگی مصر، تجدید نظر کرد، زیرا سازمان «پیشاهنگی اخوان» با رسمی شدن، از امتیازات فراوانی همچون لباس‌های پیشاهنگی ارزان قیمت، کمک‌های مالی و استفاده از مراکز عمومی، بهره‌مند گردید، و از آن‌جا که هر روز بر تعداد اعضای سازمان پیشاهنگی افزوده می‌شد، این امتیازات از نظر مالی و اقتصادی جایگاه ویژه‌ای می‌یافت. این بخش افزون بر این، در مجامع پیشاهنگی مصر از نفوذ سیاسی و عقیدتی بهره‌مند می‌شد، و این نفوذ، در پی کامیابی‌های سازمان در فراهم آوردن اعضا و آموزش قابل توجه آن‌ها، تحقق یافت. بدین‌سان البنّاء سازمان پیشاهنگی را پس از جنگ به طور رسمی ثبت کرد، تا اینکه در ۱۹۴۸ این تشکیلات یکی از بزرگترین و فعال‌ترین یگان‌های پیشاهنگی مصر محسوب می‌شد.

حسن البنّاء به سازمان پیشاهنگی از چند جهت توجه داشت: قبل از هر چیز، سازمان پیشاهنگی اخوان بیشتر فعالیت خود را در ضمن فعالیت‌های پیشاهنگی معمولی، یعنی کوهنوردی و مسافرت و اردو زدن، متمرکز ساخته بود و از این طریق در تطبیق روح کار جمعی و **«خدمات عمومی»** که هدف عمدهٔ پیشاهنگی است، سهم بسزایی داشت. از این جهت از آغاز سال ۱۹۴۰، سازمان پیشاهنگی اخوان، مرکز خدمات اجتماعی و تعاون اخوان، تلقی می‌شد.

این تلقی، بویژه درآغاز فعالیت در سال ۱۹۴۳ و به هنگام تشکیل «مرکز خدمات عمومی» در استانهای مصر (به منظور فعالیت در روستاها)

ایجاد شد و واقعیت آن اثبات گردید. هدف این مرکز تشویق همگانی برای رفاه و بهداشت و آموزش بود. سازمان پیشاهنگی اخوان، خدمات ارزنده‌ای انجام داد،مانند: مبارزه با مالاریا (در ۱۹۴۵)، مبارزه با طغیان نیل در استان **صعید** و دیگر استانها و مبارزه با وبا (در ۱۹۴۷) که در سرتاسر مصر جریان داشت و... این‌ها نمونه‌ها و شواهد گویای واقعیت این تلاش‌ها هستند.[۴۰]

با وجود این خدمات ارزنده، شاید مهم‌ترین وظیفهٔ «بخش پیشاهنگی» حفظ نظام داخلی سازمان و دفاع از آن در برابر دشمنان خارجی بود. نقش سازمان پیشاهنگی در حفظ نظم جشن‌های تاج‌گذاری **فاروق**، تحسین حسن البنّاء را برانگیخت.[۴۱] این سازمان در نظم همهٔ گردهمایی‌های مردمی و به ویژه قبل از سال ۱۹۴۸، شرکت می‌نمود.[۴۲]

یگان‌های این سازمان در دهۀ ۴۰، در سال‌های که اخوان به میدان مبارزۀ سیاسی پای نهادند، بخصوص آنگاه که با **حزب وفد** رقابتی خصمانه داشتند، هشیارانه پشتیبان مصالح سازمان واعتبار آن بودند. تا آنجا که حزب وفد از دولت **صدقی پاشا** تقاضای انحلال یگان‌های پیشاهنگی اخوان المسلمین را نمود و اعلام کرد که در صورت عدم اجرای آن، بدون پایبندی به قانون، از خود دفاع خواهد کرد! این واقعه هنگامی که دو گروه از جوانان اخوان و وفد در منطقهٔ **کانال سوئز** با یگدیگر درگیر شدند، روی داد.

حزب وفد مدعی بود که سازمان پیشاهنگی اخوان، تنها یک سازمان پیشاهنگی عادی نیست،[۴۳] بلکه یک **میلیشیای نظامی** است که لباس

رسمی ندارد، و به اصطلاح «بازوی مسلح» و «**شاخهٔ نظامی اخوان**» است. شاهد بر این مدعا اینکه در بحران ۱۹۴۸ ـ ۴۹، بیشتر بازداشت شدگان از گروه «پیشاهنگان» بودند، همچنان که قاتل **نقراشی پاشا** عضو تشکیلات مخفی بود و در سازمان پیشاهنگان سابقهٔ فعالیت داشته است. سرانجام دیدیم که حکومت، در جریان قتل نقراشی پاشا، هدف اتهام را بر روی سازمان پیشاهنگی اخوان متمرکز ساخت و سپس ادعا نمود که برنامهٔ آموزش و پرورش روحی ـ معنوی سازمان در ذات و درون خود خشونت، را ترویج می‌کند!

آمار رسمی، اعضای بخش پیشاهنگی را در سال ۱۹۴۸، به ۴۰ هزار نفر برآورد می‌کند. سازمان[۴۴] پیشاهنگی فعالیت خود را از ۱۹۵۱ ـ ۵۲ با انضمام خود به «**نهضت ملی**» از سرگرفت و چند گردان به منطقهٔ **کانال سوئز** اعزام کرد. ولی حوادث ۱۹۴۸ ـ ۵۰ تعداد اعضای آنان را از ۴۰ هزار به ۷۰۰۰ نفر کاهش داد. پس از کودتای ۱۹۵۲، روابط تیرهٔ سازمان پیشاهنگی اخوان با سازمان مرکزی پیشاهنگی مصر، موجب نگرانی رهبران شد.

رویدادهایی در این زمینه دیدگاه بسیاری را ـ چه در درون و چه در برون سازمان ـ دربارهٔ روابط شورای رهبری انقلاب و اخوان تأیید کرد. **شورای رهبری انقلاب** به درخواست اخوان به بازسازی سازمان پیشاهنگی ملی همّت گماشت. طرف‌های درگیر در اوت ۱۹۵۲ به یک گردهمای فراخوانده شدند. نتیجهٔ این گردهمایی، تشکیل یک هیئت موقت بود که می‌بایست تا شروع به کار شورای دائمی در ماه دسامبر،

فعالیت پیشاهنگی را رهبری کند. نمایندگان اخوان المسلمین در هر دو هیئت «موقت و دائمی» عضویت داشتند. **عبدالغنی عابدین**، مدیرکل پیشاهنگی اخوان، به سمت دبیرکل سازمان پیشاهنگی ملی در سطح بسیار عالی، تعیین گردید و **سعدالدین ولیلی** یکی از رهبران برجستهٔ پیشاهنگی اخوان، به ریاست هیئت مصری شرکت کننده در کنگرهٔ جهانی پیشاهنگان در **سوئیس** انتخاب شد.[۴۵]

بحرانی که در روابط اخوان و حکومت جدید پیش آمد، در نهایت مانع از پیشرفت و ترقی اخوان شد و در اواخر ۱۹۵۳ کلیهٔ پیشاهنگی اخوان تحت کنترل شدید قرار گرفت. واقعیت این است که حرکت پیشاهنگی عملاً از میان رفته بود. علت آن نه دشمنی حکومت، بلکه عدم جذب نیروهای جدید و فعال و عدم تشویق و ترغیب از جانب رهبران، در اثر اختلاف داخلی بود. شهادت حسن البنّاء وانتصاب حسن الهضیبی به گونه‌ای که به فکر احدی راه نمی‌یافت، پایان یک دوره و آغاز دوره‌ای دیگر بود، زیرا در رهنمودهای صادر شده در ۱۹۵۱ از ذکر نام بخش پیشاهنگی خودداری شده بود و اگر اسم و رسم و آثاری از آن در این دوره باقی مانده باشد، تنها با تلاش الهضیبی جهت تصفیهٔ تمامی عوامل خشونت‌های ۱۹۴۰ قابل تفسیر است. هر چند هدف این تلاش، تشکیلات مخفی بود ولی در ضمن آن، برنامهٔ ورزشی و تربیت بدنی را نیز، که در آن «تربیت نسل جدیدی از مسلمانان» طرح ریزی شده بود، شامل می‌گشت.

ناگفته نماند که خط و برنامهٔ حسن الهضیبی این بود که اصولاً

«تشکیلات مخفی» را لغو و منحل کند و به جای آن «بخش خانواده» را تقویت نماید تا وظیفهٔ آموزش عقیدتی را، بیشتر بر پایهٔ فرهنگی و روحی و نه مادی و بدنی، بنا نهد. البته الهضیبی اصل نظریهٔ «نیاز به بدن سالم» را پذیرفته بود، ولی قصد داشت این هدف را تنها از مجرای ورزش دنبال کند. در نظامنامه‌های ۱۹۵۱ برپایی بخش جدیدی به نام «تربیت بدنی» پیش بینی شده بود تا جایگزین «بخش پیشاهنگی» شود. گرچه تشکیلات پیشاهنگی به صورت غیررسمی باقی مانده بود، با وجود این، هدف الهضیبی انحلال «تشکیلات مخفی» و «بخش پیشاهنگی» و جایگزین نمودن تشکیلات اداری و توجیه عقیدتی بود.* ولی مشکل اصلی

*. جنبش پیشاهنگی اخوان المسلمین تا پایان سال ۱۹۵۳ به چنان قدرتی رسید که شورای فرماندهی انقلاب شروع به تهیه، تنظیم و هدایت حرکت ملی پیشاهنگی کرد. اخوان در کمیتهٔ موقت هدایت فعالیت‌های پیشاهنگی در مصر و شورای دائمی پیشاهنگی ملی نماینده داشتند. برادر سعدالدین ولیلی، یکی از رهبران پیشاهنگی اخوان، به یاست هیئت مصری اعزامی به اجلاس بین المللی پیشاهنگی در سوئیس در ۱۹۵۳ منصوب شد. نویسنده در صفحه پیشین به این امر اذعان نموده است. بنابراین چگونه سیاست استاد هضیبی مبتنی بر مهار پیشاهنگی و دستگاه مخفی بوده است؟!.
واقعیت این است که پیشاهنگی اخوان تا پایان ۱۹۵۳ با تمام قدرت و فعالیت تلاش می‌کرد، تا اینکه حکومت چنانکه نویسنده می‌گوید، اقداماتی منفی انجام داد و پیشاهنگی اخوان را تحت نظارت عملی و شدید قرار داد. واقعیت دیگری که هیچکس از آن آگاه نیست این است که عبدالناصر در پایان سال ۱۹۵۳ از اخوان درخواست کرد که پیشاهنگان در خیابان‌ها و اماکن عمومی ظاهر نشوند. این بدان معنا بود که حکومت انقلاب! از پیشاهنگی ناخشنود بود. از آن روز به بعد فعالیت پیشاهنگی برای جلوگیری از برخورد با این حکومت متوقف شد.. سپس حوادث سال ۱۹۵۴ پیش آمد... از اینجا نیز بطلان و نادرستی تمام ادعاها، تأویلها و برداشته های مبتنی بر اینکه سیاست استاد هضیبی بر ضد پیشاهنگی و دستگاه مخفی بود، روشن می‌شود.

همچنان به قوت خود باقی ماند، چنان که در گفتگوهای پاییز ۱۹۵۳ بر تفکیک بخش پیشاهنگی از بخش تربیت بدنی (از تاریخ مذکور) تأکید گردیده و برای اطمینان خاطر **عبدالرحمن سندی**، رئیس تشکیلات پیشاهنگی، وی به ریاست تربیت بدنی گماشته شد.

آشکار است که جدا شدن «پیشاهنگی» از «تربیت بدنی» دلیل شکست این سیاست بود. رهبری این بخش را سپس هواداران الهضیبی به دست گرفتند و در اهداف آن بازنگری کردند. این اهداف از آن پس عنوان «گسترش فعالیت ورزشی در استانها از راه برپایی اردوگاه‌های ورزشی و سازماندهی گردهمایی‌های ورزشی» را به خود اختصاص داد. در این جهت، بخش تربیت بدنی سلسله کتاب‌هایی را در زمینهٔ ورزش منتشر نمود که بارزترین آنها، «سباق القریهٔ» (مسابقهٔ روستا) است که خود نشانگر رویکردهای جدید آن است.[۴۶]

اختلافات دیگر وی دربارهٔ سیاستهای تربیت بدنی، از جمله به ایجاد مراکز ورزشی دیگر انجامیده که یکی از آن‌ها در بخش «نشرالدعوة» بود که تماماً از افکار و عقاید الهضیبی پیروی می‌کرد. این بخش بر پایهٔ نظامنامهٔ خود که اختیاراتی در کار تربیت بدنی به اعضای خود واگذار می‌نمود، بدین سو گرایش یافت. این کار به «ادارهٔ باشگاه‌ها و تیم‌ها» که بر پایهٔ مجموعهٔ جدیدی از نظامنامه‌ای عمومی ورزشی اداره می‌شد، واگذارگردید. همهٔ این کمیته‌ها برای اجرای سیاست جدید فعال کردن برنامه‌های ورزشی تشکیل شدند، ولی همه این برنامه‌ها، حتی خود ورزش به هنگام بحران ۱۹۵۴ ـ سال سرکوب اخوان توسط عبدالناصر ـ

در مرحلهٔ نظری باقی ماند.

نبرد و شهادت‌طلبی و تشکیلات مخفی

دو بخش «خانواده» و «پیشاهنگی» در سازماندهی و آموزش عقیدتی اعضا، نقش اصلی را داشتند. ارتباط با اعضا به طور کلی و ایجاد پیوندهای درون تشکیلاتی، که نیرو و استحکام سازمان را تأمین می‌کرد، از وظایف این دو بخش بود.*

اما تشکیلات مخفی در ابعاد آموزشی و تامین نیرو، تنها نقشی حاشیه‌ای داشت** با وجود اینکه تشکیلات مخفی مسئول خشونتی است که به آن متهم گردیده و سبب پاشیدگی سازمان شده بود*** در

---

*. این گفته تا حدودی با نوشته‌های گذشته تناقض دارد. زیرا مؤلف قبلاً یادآور شد که هضیبی سعی داشت تا بخش پیشاهنگی را منحل کند و به جای آن «بخش تربیت بدنی» را جایگزین نماید...از دو گفتار مطرح شده کدام یک صحیح است؟ با علم به آنکه تشکیلات مخفی در دورهٔ رکود سازمان، عملاً فعالیتی نداشت که باعث حملهٔ عبدالناصر به اخوان شود.

**. اینجا گفته می‌شود (دو بخش خانواده‌ها و پیشاهنگی، دو نهاد اصلی تنظیم و هدایت اعضاء بود...) و در صفحات قبلی گفته می‌شود «در واقع جنبش پیشاهنگی به دلیل شرایط حاکم بر سازمان در پس از ۱۹۵۰ موجود نبود». پس تکرار می‌شود: تشکیلات ۱۹۵۱ شامل تأسیس بخش «تربیت بدنی» به جایگزینی پیشاهنگی بود. هضیبی به طور اعم امیدوار بود که دو گروه دستگاه مخفی و پیشاهنگی را مهار کند. حال کدامیک از این گفته‌ها معتبر است؟ وانگهی دستگاه مخفی طی این مدت هیچ کاری انجام نداد تا دلیلی برای جنایت‌های زشت و وحشیانهٔ عمال رژیم ناصر بر ضد اخوان باشد. البته جمعیت اخوان تاکنون همچنان پابرجاست، هرچند حکومت کنونی هم آن را به رسمیت نمی‌شناسد.

***. نویسنده همواره از دو تشکیلات سخن می‌گوید، تشکیلات قبل و پس از ۱۹۴۸، این تقسیم‌بندی و مطلب درست نیست. زیرا در واقع یک تشکیلات بیشتر وجود

مجموع این نهاد در سازمان اخوان، نسبت به مجموعهٔ اعضا که دارای حسن نظم و همکاری بودند، نیروی درجهٔ دوم تلقی می‌گردید. اهمیت دستگاه مخفی در این است که حاصل شیوهٔ آموزشی سازمان بوده، زیرا با توجه به آنکه از وجود این دستگاه تا پیش از سال ۱۹۴۸ کمتر کسی آگاه بود، و آن‌هایی که پس از ۱۹۴۸ در آن به کار اشتغال داشتند، اغلب اعضای روشنفکر سازمان را تشکیل می‌دادند، لذا انگیره‌ای برای مخالفت با آن نمی‌دیدند. با وجود این، اعضای این دستگاه اندک، ولی در اصول مورد تأیید همگان بودند، هرچند همین تأیید نیز مبهم می‌نمود. انگیزهٔ اصلی این تأیید، چنان که گفته شد، شیوهٔ حسن البنّاء در آموزش عقیدتی اعضا بود.

ما دربارهٔ «تشکیلات مخفی» و کارکرد آن اطلاعات محدودی داریم. در این زمینه، با توجه به داستان پردازی‌های مطبوعات دولتی از یک سو و تکذیب‌های اخوان از سوی دیگر، منابع بسیار اندکی در دست است که با شیوه‌ای مقبول ـ و بی‌طرفانه ـ بدین مسئله پرداخته باشند.

قبل از هر چیز لازم است که از دو «تشکیلات مخفی» سخن گفت: دستگاهی که پیش از ۱۹۴۸ وجود داشت و باقیماندهٔ آن تا ۱۹۵۴ فعال بود و دستگاهی که پس از ۱۹۵۴ پدید آمد. تشکیلات مخفی دوم، جز

نداشت. تشکیلات نه در ۱۹۴۸ و نه پس از آن منحل نشد و تا سال ۱۹۵۴ همانگونه که بود، باقی ماند. اگر در رهبری آن دگرگونی حاصل شد تنها چهار نفر را در برگرفت؛ تشکیلات به همان صورت قبلی تحت رهبری جدید به فعالیت خود ادامه داد و خود مؤلف در موارد متعددی در این فصل بدین امر اذعان می‌دارد. بنظر می‌رسد وی در این رابطه از نوشته‌های دروغین مطبوعات دولتی ـ مصر ـ تأثیر پذیرفته است.

تلاش جهت سوء قصد به جان رئیس حکومت،* فرصت مناسبی نیافت تا به حرکتی شایسته در تاریخ اقدام نماید و یا آنکه نهاد جدیدی را پایه گذاری کند. از این رو تاریخ تشکیلات مخفی بیشتر به آن دستگاه اطلاعاتی که البنّاء آن را بنیاد نهاد، مربوط است.

هرچند نمودار سازمانی تشکیلات مخفی منتشر شده است،[47] با وجود این، آن‌ها تنها حقایقی دربارهٔ سال‌های محدودی ۱۹۴۸ ـ ۵۴ از تاریخ سازمان را نشان می‌دهند. از این رو می‌توان گفت که در حقیقت آزادی عمل تشکیلاتی و عدم تقید آن به رسوم معمول، نشان دهندهٔ جریان واقعی کارهاست.

تنها حقایق ثابتی که دربارهٔ این تشکیلات صادق است، عبارتند از:

۱. داشتن رئیس یا رؤسا؛

۲. سازماندهی اعضا در نهادهای مسلح گوناگون و آموزش تجسّس و خشونت به آنها؛

۳. روابط با «سازمان علنی» از طریق عده‌ای از رهبران که نفوذ آنان بر سازمان در سال‌های ۱۹۴۸ ـ ۵۴ امری نامشخص است.

۴. وجود مجموعه‌ای از قواعد و رموز، و نمادها و نهادهای جنبی، که

---

*. اسناد توطئه بودن این سوء قصد ساختگی، هم اکنون در مصر منتشر شده است و شهادت مسئولین سیاسی، نشان می‌دهد که عبدالناصر برای خلاصی از ژنرال محمد نجیب و اخوان المسلمین، راهی بهتر از این نیافته بود که مدعی شود در جیب عبداللطیف! متهم به سوء قصد ـ که گویا اخوانی بوده ـ عکس ژنرال نجیب پیدا شده است!! پس این دو ـ نجیب و اخوان ـ در سوء قصد به جان وی همکاری داشته‌اند... و به همین اتهام هم هر دو به طور وحشیانه و ضدانسانی سرکوب و قلع و قمع شدند. (خ)

لازمهٔ فعالیت پنهانی است.

یک عضو تشکیلات مخفی، پس از طی دورهٔ آموزشی دربارهٔ مسائل دین و تاریخ و حقوق و برخی از کارهای عملی چون کمک‌های اولیه و رانندگی وسایل نقلیهٔ مختلف، آموزش سلاح و فعالیت‌های نظامی، آموزش‌های ویژهٔ دیگری را فرا گرفت. هنگامی که او به پایهٔ آموزشی تعیین شده‌ای دست یافت، پس از سوگند «فرمان‌بری و رازداری» در برابر یک جلد قرآن و یک قبضه سلاح، به «گروه‌های عمل» می‌پیوست.[۴۸]

اما دربارهٔ شمار اعضای دستگاه سرّی باید گفت که تعیین تعداد آن، از تعیین شمار اعضای دستگاه آشکار بسیار دشوارتر و نامطمئن‌تر است.منابع مسئول تعداد آنان را در ۱۹۴۸ هزار نفر تخمین زده اند و در ۱۹۵۴، در حالی‌که برخی از اعضا تعداد آنان را بین ۱۰۰۰ تا ۳۰۰۰ نفر گزارش نموده‌اند، منابع حکومتی تعداد آن‌ها را فقط ۴۰۰ نفر برآورد کرده‌اند.[۴۹]

هرچند تعداد کسانی که به محاکمه کشیده شدند به تعداد نخست نزدیک‌تر بود، اما از دلایل و قرائنی که در طول محاکمات به دست آمد، چنین می‌نماید که شمار فعالان از تعداد دوم نیز کمتر بوده است.

مشخصات و ویژگی‌های اخوان المسلمین

در فصل‌های پیشین از چگونگی «نظام خانواده»، «پیشاهنگی»، «تشکیلات سرّی» و وظایف هر یک در سازمان اخوان، به تفصیل بحث کردیم. جا دارد که اکنون سخن را با گفتاری از اهمیت آموزش بدنی که

بخشی از ویژگی‌های سازمان از آن برمی خیزد، به پایان بریم.

اگر اخوان المسلمین در صحنهٔ سیاسی مصر به نسبت دیگر گروه‌های اسلامی، شدت عمل و خشونت خاصی از خود نشان می‌داد،* همهٔ این رشادت‌ها و شجاعت‌ها به روح مبارزه و فداکاری و ایثاری که در شعارها و خطابه‌ها و نوشته‌های اخوان مشهود بود، مربوط می‌گردد. غالباً مرشد کل، حسن البنّاء، این شعارها را بر پیروان فداکار و وفادار خود تکرار می‌کرد: «**أنكم جيش الخلاص تحملون على اكتافكم رسالة التحرر**» ـ شما ارتش آزادی بخشی هستید که بر شانه‌هایتان «رسالت آزادی» را حمل می‌کنید ـ. و: «**انكم كتائب تخليص هذه الامة مماحاق بها من مصائب**» ـ شما گردان‌های رهایی‌بخش این امت هستید که همهٔ دردها ومصیبت‌ها بر گرد آنها، حلقه زده است ـ و: «**جندالله سلاحهم خلق الاسلام**».[۵۰] ـ سلاح جندالله، اخلاق اسلامی است ـ.

روشن‌ترین دلیل بر وجود ویژگی پیکار جویی درنهضت اخوان، شیوهٔ کاربرد اندیشهٔ «**جهاد**» است. زیرا هر چند اخوان اصرار داشته و دائماً نیز تکرار می‌کنند که «**جهاد**» نوعی «**اجتهاد**» است که تلاش فکری را نیز در بر می‌گیرد، اما کلمهٔ «جهاد» در نوشته‌های اخوان به معنی «قتال» و جهاد

---

*. آیا مقاومت بر ضد استعمار و همدستان آن در عرف آزادگان! خشونت به شمار می‌آید یا یک مبارزه صادقانه ملی‌است که آزادگان در راه آن فداکاری و ایثار می‌کنند؟!.. همواره سعی شده است دو تهمت **خشونت** و **تعصب** به اخوان المسلمین زده شود.... خداوند آگاه است که اخوان از این اتهامات واهی به دور هستند. مؤلف خود اعتراف می‌نماید که این خشونت برتری ویژه معنوی و روحیهٔ مبارزه و فداراکاری والایی را به افراد می‌بخشد... و این گواهی نویسنده موجب سپاسگزاری ماست و اخوان المسلمین بدان افتخار می‌نمایند.

مقدس که منجر به مرگ و شهادت می‌شود، نیز به کار رفته است. و «جهاد» امر واجبی است بر همهٔ مسلمانان و پایه و رکنی است از پایه‌های عقیده وایمان. و این دیدگاهی است که ـ طبق گفتهٔ البنّاء ـ از قرآن واحادیث و فقه مذاهب اسلامی نشأت می‌گیرد. اما کسانی که از اهمیت و شأن «جهاد» و «آمادگی جنگ» می‌کاهند، در واقع در دین خود مخلص نیستند، زیرا خداوند حیات و زندگی شرافتمندانه را به امتی هدیه می‌دهد که بداند چگونه می‌تواند شرافتمندانه بمیرد.[51]

از جمله دلایل روشن بر این نکته که «جهاد» همان نبردی است که به مرگ و شهادت منجر می‌شود، جملاتی‌است که مرشد حسن البنّاء، بارها آن را تکرار می‌نمود تا آنجاکه عبارت وی در این زمینه، از میان بسیاری از دیگر آثار و گفته‌های او مشهورتر شد و آن عبارت «فن الموت» ـ هنرمرگ ـ یا «ان الموت فن» ـ مردن هنر است ـ می‌باشد. قرآن به مردم هشدار داده است که مرگ را بیشتر از زندگی دوست بدارند!

البنّاء می‌گفت: اگر مسلمانان «مسئلهٔ مرگ» را طبق فلسفه قرآنی حل نکنند و آن را بر «زندگی» مادی ترجیح ندهند، هرگز به اهداف عالی خود نمی‌رسند و شاهد پیروزی نخواهند بود. مگر آنکه «هنر خوب مردن» را یاد گیرند.[52]

مرشد کل، حسن البنّاء در جایی دیگر به پیروان خود، حدیث پیامبر را یادآوری می‌کند که فرمود: «**من مات ولم یغز ولم ینو الغزو فقد مات میتة جاهلیة**» ـ کسی که بمیرد و نجنگیده و یا قصد نبرد نکرده باشد، به مرگ جاهلی مرده است ـ.[53] البنّاء تأکید می‌کرد که پیروزی تنها در سایهٔ همین

جهاد و نبرد مسلحانهٔ توأم با شهادت است.[۵۴] و این در بخش بعنوان امر مهم و حیاتی در تعالیم اخوان به اعضای رسمی و غیررسمی الهام می‌شد و در درس‌های تاریخ ویژهٔ خانواده‌ها، افزون بر بررسی نظریهٔ جهاد، پیروزی‌های نظامی و کشورگشایی‌های مسلمانان صدر اسلام با بزرگ‌نمایی ستوده می‌شد.[۵۵]

مطرح ساختن «**مشروعیت نبرد مسلحانه**» در این درس‌ها و تعالیم، روح مقاومت و مبارزه با افکار و ارزش‌های ضد اسلامی را در شنوندگان می‌دمید. یکی از اهداف مهم اخوان که در اجتماعات سالانه و اعیاد اسلامی بر آن تأکید می‌گردید، یاد وخاطرهٔ قهرمانی‌ها و فداکاری‌های مسلمانان در جنگ‌های صدر اسلام بود. در اجتماع سالانه‌ای که به یاد **جنگ بدر** برپا می‌شد، خطبا و سخنرانان اسلامی، از روح جهاد و شهادت و فداکاری وایثار مسلمانان سخن می‌گفتند و این «حماسهٔ جاودانه» را که مظهر فداکاری مسلمانان بود، زنده نگه می‌داشتند تا آنجا که «نمایش هنری» آن از سوی هنرمندان اخوانی برای «اخوان» اجرا می‌شد.[۵۶]

نیازی به گفتن نیست که این **جهاد فی سبیل الله** و روح شهادت طلبی و «هنر خوب مردن» چه اثر ژرفی درروح و شعور شنونده داشت. به یقین وقتی یک برادر «اخوانی» در منطقهٔ **کانال سوئز** یا **فلسطین** می‌جنگید و به شهادت می رسید و یا بالای چوبهٔ دار می‌رفت و شهید می‌شد، خود را همچون شهدای قهرمان صدر اسلام[۵۷] می‌دانست که به درجهٔ رفیع شهادت، که از صفات متّقیان و اولیاء الله است، نایل شده است. او در هنگام شهادت با آرامش و طمأنینهٔ خاصی با خود چنین زمزمه می‌کند:

«شهادت، آسان‌ترین و نزدیکترین راه ورود از این زندگی دنیوی به بهشت و زندگی جاویدان است». این همان روحیه‌ای بود که در درون سازمان الهضیبی با آن سازگار نبود و آتشی از هراس و اضطراب* در دل دولتمردان و نیروهای ضد اسلامی انداخته بود** و دولت‌های حاکم در مصر، علیرغم اختلاف انگیزه‌ها با آن و هر نوع عملکرد مثبت سیاسی ناشی از رشد این روحیه، مبارزه نموده و جنگیدند... .

---

*. این روحیهٔ چگونه می‌توانست مصریهای مسلمان و غیرمسلمان را بترساند؟ مؤلف در چند سطر پیش‌تر می‌گوید که همین امر، برای مبارزه و فداکاری روحیه والایی می‌بخشد. وانگهی پایه و اصل قرآنی که مسلمانان مؤمن بدان پایبنداند، اینست که آغازگر تجاوز نباشند و این فرمودهٔ خداوند متعال را مد نظر قرار دهند: «خدا شما را از نیکی کردن و عدالت ورزیدن با آنان که با شما در دین جنگیده‌اند و از سرزمین‌تان بیرون رانده اند باز نمی‌دارد. خدا کسانی را که با عدالت رفتار می‌کنند دوست دارد. جز این نیست که خدا از دوستی ورزیدن با کسانی که با شما در دین جنگیده‌اند و از سرزمین خود بیرونتان رانده‌اند یا در بیرون راندنتان همدستی کرده‌اند، شما را بازدارد. و هر که با آن‌ها دوستی ورزد از ستمکاران خواهد بود». قرآن، سورهٔ الممتحنه، آیه ۷ و ۸.

اینگونه افراد که جان ودل‌شان با این معانی والای اسلامی سیراب گشته است، از چه می‌ترسند؟ آنان با کسانی که آغازگر تجاوز نبودند اینگونه رفتار می‌کردند، پس جز تجاوزگران و تبهکاران، کسی از اخوان نمی‌ترسید.

**. هضیبی می‌کوشید همین روحیه را در بین اخوان زنده نگاه دارد تا با پشتکار، هشیاری و دقت تقویت شود. این روحیهٔ با سرشت هضیبی ـ بر خلاف تصور مؤلف ـ سازگاری دارد. وی از فدائیان انقلاب ۱۹۱۹ و یکی از اعضای مخفی موسوم به «دست سیاه» بود که مبارزه بر ضد انگلیس‌ها را در حرکت ملی سال ۱۹۱۹ سازمان داده بود. بنابراین هضیبی از جوانی یک مجاهد فدائی بود.

یادداشت‌ها

۱. الرسائل الثلات (دعوتنا)، صص ۱۱ ـ ۱۲.
۲. مـجلة الدعـوة (۱۲ فـوریهٔ ۱۹۵۲)، ص ۲۲؛ الحـجاجی، روح، ص۳۲۴؛ والحسینی، اخوان، صص ۹۱ ـ ۹۲.
۳. قسمتی از آن‌ها در یادداشتهای البنّاء مجددا منتشر شد.
۴. مذکرات البنّاء، صص ۱۴۹ ـ ۵۰ و نیز مجلة الدعـوه (۱۰ نـوامـبر ۱۹۵۳)، ص۳.
۵. مذکرات البنّاء،صص ۲۷۳ و هیوارث ـ دن،مصرالحدیثه، ص ۵۷.
۶. مجلة الدهوة (۳ آوریل ۱۹۵۱)، ص ۶ و نگاه کنید به: عبدالباسط البنّاء، متی ـ الی... شهید الاسلام ص ۱۳.
۷. نگاه کنید به ج.ام (۲۰ مه ۱۹۵۴) ص ۲ وزکی، اخوان، ص ۱۴۴ و حسینی، همان، ص ۸۲. سازمان دچار کمبود چشم‌گیری در اسناد تاریخ مطبوعاتی خود بود. نگاه کنید به الاخوان، شمارهٔ ۹ که در آن از اخوان خواسته شده بود که در جستجوی نسخه‌هایی از تلاش‌های مطبوعاتی اخوان برای تهیهٔ آرشیو کامل توسط دفتر مرکزی باشند.
۸. نگاه کنید به الاخوان، شمارهٔ ۹. تنها سه شماره به این نام منتشر شده است.
۹. نگاه کنید به الاخوان، شمارهٔ ۸.
۱۰. الحسینی، همان، ص ۲۰.
۱۱. عـبدالبـاسط البـنّاء، تـاج الاسـلام، ص ۳۶ و هـمچنین مـذکرات البـنّا، صص ۱۴۵و ۲۱۷ و ۲۸۰ ـ ۲۷۸ و الخولی، ق داح، ص ۳۱.

۱۲. نگاه کنید به: زکی، همان، صص ۱۴۶ ـ ۸. در اینجا فهرستی از مطالبی که بیشتر به امور دنیوی بستگی داشتند، آمده است.
۱۳. دکتر البهی الخولی، تذکره الدعاه، مقدمهٔ استاد حسن البنّاء و همچنین مذکرات البنّا، صص ۲۶۵ ـ ۶.
۱۴. نگاه کنید به الحجاجی، روح والریحان، ص ۲۸۱ والمؤتمر الخامس، صص ۲۶ ـ که در آنجا البنّا از ویژگی‌های مبلغ یاد کرده است.
۱۵. نگاه کنید به روزنامه اخوان المسلمین (۱ سپتامبر ۱۹۴۶)، ص ۱ و دیگر صفحه‌های آن.
۱۶. همان منبع و همچنین مذکرات البنّا، صص ۱۷۲ ـ ۸.
۱۷. نگاه کنید به هیوارث ـ دن، مصر الحدیثه، ص ۴۴.
۱۸. نگاه کنید به زکی، همان، ص ۱۴۴
۱۹. نگاه کنید به الحسینی، همان، صص ۸۶ ـ ۷.
۲۰. برای آشنایی بیشتر با عمق معانی این شعارها، نگاه کنید به: الخولی، قائد، صص ۱۲ ـ ۱۸ و العال، البنّا، صص ۱۰۷ ـ ۱۲۷.
۲۱. این شعارها گاهی آنچنان اثر عمیقی داشتند که رژیم حاکم نسبت به آن عکس العمل نشان می‌داد. مثلاً گزارش تظاهرات سال ۱۹۵۲ در مجلهٔ آخرالساعه (۲ دسامبر ۱۹۵۳) چاپ شد. دولت بلافاصله عکس العمل نشان داد و با تغییر و تحریف کامل شعارها آن‌ها را در مجلهٔ الثوره رژیم چاپ کرد. شعارها این بود: الحکم غایتنا، فاروق زعیمنا، والتضلیل دستورنا، والجهازالسری سبیلنا، والموت فی سبیل الحکم اسمی امانینا». (یعنی: حکومت هدف ما، فاروق رهبر ما، گمراه سازی قانون ما، تشکیلات سری راه ما، و مرگ در راه حکومت بزرگترین آرزوی ما).
۲۲. البنّاء، ت.ا.م.ا، صص ۳۲ ـ ۳۵ و م ذ، ص ۲۱۸ ـ ۱۹. تصویرهایی نیز به همراه است.

۲۳. مذکرات البنّا، صص۲۱۸ ـ ۱۹.
۲۴. نگاه کنید به: روزنامه اخوان المسلمین (۲۳ژوئیه ۱۹۴۶)، ص ۲ و (۲۹ دسامبر)، ص ۲. از طرف دفتر مرکزی‌اعلامیه‌ای پخش شد که در آن به بازرگانان عضو که کالاهای خود شامل کتاب و پارچه و حتی دارو را به نام سازمان وبدون اجازهٔ آن به فروش می‌رساندند، هشدار داده شده بود.
۲۵. نظام الأسر، ص۳ ـ ۴.
۲۶. نگاه کنید به: احمد، در المیزان، ص ۲۴۵ و به نوشته‌های جدید او. هالپون، سیاست تحولات اجتماعی، ص۱۴۱، هاریس، ناسیونالیسم و انقلاب، ص ۱۹۱. فرض ما از تفسیر «الأسره» همان «هسته» است. ولی اخوان، خود در نشریه‌های مربوطه، واژه «هسته» و «سری» را به کارنبرده‌اند.
۲۷. در این مورد به مقالاتی به قلم رئیس بخش خانواده در مجلة الدعوه، (سال ۱۹۵۲)، شماره‌های ۱۵ و ۲۲ و ۲۹ آوریل و ۲۷ مه و ۳ ژوئن ۱۹۵۲ و همچنین به نشریات رسمی مهم بخش نظام خانواده (نظام الاسر نشأتها و اهدافها و نظام الأسر و رساله التعالیم) مراجعه کنید.
۲۸. قرآن مجید ۶۱: ۱۴.
۲۹. البته به نظر حسن البنّاء علت این از هم پاشیدگی، جدائی گروهی از فعالان بود که در سال ۱۹۳۸ ـ ۳۹ اتفاق افتاد. رجوع کنید به: نظام الاسره: نشأته و اهدافه، ص ۱۶ ـ ۱۲.
۳۰. لوایح داخلی، مادهٔ ۵ مقرر می‌دارد که تعداد اعضا پنج نفر باشد، ولی بعدها در سازماندهی جدید (نظام الاسره، صص۱۸ ـ ۲۳)، ۱۰ نفر آمده است.
۳۱. نظام الاسر، صص ۱۸ ـ ۱۹.
۳۲. نگاه کنید به: رسالهٔ نظام الأسره، نشأته و اهدافه، صص ۱۸ ـ ۲۳.
۳۳. برای بررسی اندیشهٔ اقتصادی اخوان، که این نظام در تلاش برای تحقق آن بود، به رساله نظام الأسر، نشأته و اهدافه، ص ۱۵ مراجعه کنید.

از یکی از اخوان که نیمی از درآمد خود را به برادر بیکار خود داده بود، پرسیدند که چگونه توانسته است با نیمی‌از درآمد، زندگی خود را سپری کند؟ وی گفته بود: پس برادر من چگونه می‌توانست بی‌هیچ درآمدی زندگی کند؟ همچنین جز مواردی که به آن اشاره شد، اطلاعات دیگری دربارهٔ اجتماعی اسلامی در دسترس نیست.

۳۴. قرآن مجید۳: ۱۰۳.

۳۵. نگاه کنید به: کتاب رضوان محمد رضوان، المأثورات، ۱۹۵۲.

۳۶. مراجعه کنید به: من آداب الاسره و الکتیبه.

۳۷. نگاه کنید به: المنهاج الدراسی الاسلامی لاخوان الاسر، نشریهٔ بخش خانواده

۳۸. نگاه کنید به: مذکرات الندوی، ص ۲۱.

۳۹. نگاه کنید به: الاخوان، شمارهٔ ۷، صص ۲ و ۳و ۷.

۴۰. زکی در کتاب خود، الاخوان، ص ۱۲۱ می‌گوید: فکر «پیشاهنگی» از حدیث شریف نبوی الهام گرفته شده است. پیامبر(ص) فرموده: «المؤمن القوی خیر و أحب الی الله من المؤمن الضعیف». ـ مؤمن نیرومند در نزد خداوند بهتر و محبوب‌تر از مؤمن ضعیف و ناتوان است ـ همچنین مجلهٔ الدعوه (۱۱ مارس ۱۹۵۲) می‌نویسد: بازی‌های ورزشی غریزهٔ جنسی جوانان را کنترل و تعدیل کرده و به قول دانشمندان موفقیت اخوان المسلمین در این زمینه، دلیل درستی این نظریه است.

۴۱. مذکرت البنّا، صص ۱۱۰و ۲۰۶ و ۲۵۶ و الحجاجی، روح، ص ۲۳۷ و زکی، اخوان، صص ۱۲۳ ـ ۱۲۴.

۴۲. زکی، اخوان، صص ۱۲۶ ـ ۳۰ و همچنین مجلهٔ الدعوه (۳ فوریهٔ ۱۹۵۱)، ص ۲۲

۴۳. مذکرات البنّا، صص ۲۵۲ ـ ۶.

۴۴. نگاه کنیدبه: روزنامهٔ اخوان (اوت ۱۹۴۶)، ص۴ و (۱سپتامبر ۱۹۴۶) ص ۱.

۴۵. نگاه کنید به: کتاب النظام، صص ۱۰۰ ـ ۱۰۱.
۴۶. نگاه کنید به: مجلة الدعوة (۱۵ آوریل ۱۹۵۱)، ص ۵ و زکی، اخوان، صص ۱۲۴ ـ ۲۸
۴۷. نگاه کنید به: م اذ (۱۷ مارس ۱۹۵۳).
۴۸. بخش تربیت بدنی، سید حسن شلتوت، «مسابقهٔ اختراق الضاحیة»، ص ۱۰ (القار ۱۹۵۴) و همچنین الاخوان، شمارهٔ ۸
۴۹. نگاه کنید: قسم نشر الدعوة «اللائحة العامة للنشأة الریاضیة» (القاهره ۱۹۵۴).
۵۰. برای درک صحیح معنی «نظام سری» ـ تشکیلات مخفی ـ همهٔ نمودارها را به دقت بررسی کردیم ولی متأسفانه معنی و مفهوم جامع و کاملی برای آن نیافتیم. رجوع کنید به الحسینی، الاخوان المسلمین، فصل ۱۷ و محاکمات النقراشی.
۵۱. هنوز معروفترین توصیف ـ همراه با عکس ـ از این بخش، کتاب سادات است صفحات ۱۵۴ ـ ۵۶
۵۲. مجله التحریر (۳ نوامبر ۱۹۵۴)، ص ۷ و همچنین روزنامهٔ الجمهوریه (۱۶ نوامبر ۱۹۵۴)، ص ۱۰ و (۲۳ نوامبر ۱۹۵۴) ص ۴.
۵۳. روزنامه الأخوان المسلمین (۱ سپتامبر ۱۹۴۶)، ص ۳ و (۱۴ سپتامبر ۱۹۴۶)، ص ۱. دو مرجع از صدها مرجع.
۵۴. در این مورد نگاه کنید به دو کتاب: محمد فهمی الطحاوی، المجاهدون و احمد نار، القتال فی الاسلام.
۵۵. روزنامهٔ الأخوان، (۱۶ ت.ن ۱۹۴۶) و غزالی، موکب، صص ۱۴۳ ـ ۵.
۵۶. نظام الأسر و رسالة التعالیم، ص ۱۰
۵۷. عبدالمنعم احمد طالب، البیعه، شرح رسالة التعالیم (قاهره ۱۹۵۲)، ص ۵۶.
۵۸. در سلسله درس‌های «المنهاج الدراسی الاسلامی لاخوان الاسرة»، این بحث‌ها پراکنده است.
۵۹. برای نمونه، نگاه کنید به: منبع سابق، صص ۹ و ۶۰ ـ ۵۰.

۶۰. در آینده در فصل «اصلاح اجتماعی و اخلاق» به طور مفصل بحث خواهد شد.

۶۱. به عنوان نمونه مراجعه کنید به نوشته‌های «الیوهی» و همچنین نشریات متعدد دربارهٔ شهادت یک فرد و یا شهدای کانال، در بند کانال سوئز ـ ۱۹۵۱ ـ ۱۹۵۲.



مشکل و نمونه عالی

مشکل و نمونهٔ عالی

تاریخ جمعیت اخوان المسلمین که با حوادث خشونت‌آمیزی همراه است یک واقعیت را نباید پنهان دارد و آن اینکه افکار وایدئولوژی سازمان و فعالیت‌های غیرسیاسی آن نزد بیشتر اعضای سازمان، از اهمیت فراوانی برخوردار بود و حتی می‌توان گفت جهت‌گیری فکری سیاستمداران نیز در راستای اهداف فکری آن قرار داشت. اگر چه سازمان بیشترین توان خود را در مبارزهٔ سیاسی با حکومت‌ها متمرکز می‌نمود، اما به این نکته در اعضای خود، اهمیت فراوانی می‌داد که آنها«نمونه» و بلکه «نمونهٔ برتر» در جامعه باشند. از این‌جا باید به مجموعه اندیشه‌هایی که اساس تفکر اخوان در مورد «نمونه» بودن را تشکیل می‌دهد بازگردیم واکنون تلاش بر این است که گزارشی از این اندیشه‌ها، که عضویت در اخوان را یک وابستگی کامل و عاطفی نسبت به سازمان و رهبری نشان می‌دهد، عرضه نماییم، یعنی همان ویژگی و خصوصیتی که دشمنی همهٔ رژیم‌های حاکم بر مصر را در گذشته علیه آن برانگیخت.

این نحوهٔ تفکر ناشی از دنیایی بود که اخوان المسلمین در آن زندگی

می‌کردند. این تصویر در ذهنیت اخوان از سه محور: «مصر، اسلام و عرب» تشکیل می‌شد. در واقع ما صحت این اندیشه‌ها و عقاید را ارزیابی نمی‌کنیم بلکه تصویری از ذهنیت اخوان المسلمین نسبت به سه محور فوق را ترسیم خواهیم نمود. از این رو در بخشهای آینده مطالب زیر را بررسی خواهیم کرد:

۱. دنیایی که اخوان در آن می‌زیستند و مشکلات آن از دیدگاه اخوان؛

۲. واکنشی که از این مشکل در جنبهٔ تئوری و یا حل ایدئولوژیک آن به وجود می‌آید؛

۳. راه حل عملی مسئله یا فعالیت‌های اخوان در زمینه‌های گوناگون

تصویر اسلام در اندیشهٔ اخوان

تاریخ اسلام

اخوان، همچون سایر خیراندیشان و اصلاح‌طلبان جهان اسلام، نقطهٔ آغاز انحراف و انحطاط اسلام را از «پایان عهد خلافت راشدین» می‌دانستند و معتقد بودند دولتی که در عهد خلافت راشدین بر جهان اسلام حکومت داشت، نمایندهٔ واقعی اسلام از لحاظ عقیده و نظام به شمار می‌رفت و حاکمی که از میان مردم انتخاب می‌شد، دارای شرایط «کفایت و لیاقت» و مورد اعتماد مردم بوده، مردم نیز می‌دانستند که تنها منبع قدرت، ارادهٔ مردم است. و ارادهٔ مردم و اسلام، دو نیروی حاکم و داور نهایی در حل معضلات و مشکلات است. همچنین شخص حاکم فردی عادل، متقی و آشنا با روح اسلام و شریعت الهی بوده، و بیت المال

مسلمین بدون حیف و میل در خدمت مردم قرار می‌گرفت و می‌توانستند در کمال آزادی، شخص حاکم و عملکردهای او را زیر سؤال برند و او را در مسائل مختلف بازخواست نمایند. و در حقیقت «اخوت اسلامی» و «مساوات مردم در حقوق و وظایف» کاملاً در این دولت رعایت می‌گردید.

گرفتاری و بدبختی زمانی آغاز شد که قدرت حکومت و سیاست به دست بنی امیه افتاد. و عصر اموی در تاریخ اسلامی شاهد تحریف‌ها و انحرافاتی گردید که نظایر آن‌ها در تاریخ سایر ملت‌ها هم کمتر اتفاق افتاده است:

۱. تبدیل خلافت به سلطنت موروثی خاندان بنی‌امیه؛
۲. بی‌اعتنایی به مردم به عنوان نیروی ناظر و منشأ قدرت؛
۳. سلطهٔ حاکمان بی‌تقوی و بی‌ایمان؛
۴. حیف و میل و اسراف در بیت المال بمثابه ملک خاص حاکم!
۵. بیداری روح عصبیت عربی ـ جاهلی؛
۶. عدم توجه به مصالح امت؛
۷. تفریق ملت و تبعیض نژادی؛
۸. دوری از اخلاق و اطاعت خداوند؛
۹. تضییع حقوق ملت و سلب آزادی؛
۱۰. آزادی عیاشی و بیگاری.

در روزگار امویان، هیچگاه جز دورهٔ خلافت عمر دوم (عمربن عبدالعزیز)، نیروی نهفتهٔ اسلام آشکار نگردید.

شرایط **عصر عباسی** و حاکمان دمشق نیز مشابه **عصر اموی** بود: باز تکرار همان صفحه‌های گذشته: در این دوره نیز همان انحرافات سابق ادامه یافت:

۱. پراکندگی جامعهٔ اسلامی؛

۲. تبدیل سلطنت موروثی به «حق الهی در سلطنت»؛

۳. حاکمیت چاپلوسی و تملق بر سلطان و مدح و ثنای بی‌حد از او؛

۴. میگساری و عیاشی خلفاء؛

۵. رفاه‌طلبی و حیف و میل و اسراف در بیت المال؛

۶. بی‌توجهی به مصالح امت؛

۷. زندگی اشرافی، بدون کوچکترین ارتباط با رسالتی که خلفاء در دعوت اسلامی باید به عهده داشته باشند.

۸. حاکمیت گرایش‌های محسوس بر تمایلات فارسی ـ و بعدها ترکی ـ که در محیط آن‌ها پیدا شده بود.

۹. ایجاد اختلاف و تفرقهٔ بیشتر در جامعهٔ عربی.[۱]

اوج‌گیری گسترش نیروهای جهان اسلام، اختلافات سیاسی و طایفه‌ای دشواری را از درون به همراه داشت. این اختلافات دینی و مذهبی، از اسلام به جای دین عقیده و عمل، جز یک اسلام ظاهری باقی نگذاشته بود. در این شرایط طایفه‌گرایی و قوم‌گرایی جای گفتگو و رایزنی، و فلسفه‌های نظری جای علوم تطبیقی ـ عملی را گرفتند و نوعی رکورد و جمود فکری بر جامعه حاکم گردید و دولت، با تکیه بر نیرو و توان موجود خویش، از تحولات اجتماعی و رشد و پیشرفت سایر غافل

ماند و آنگاه که از این دگرگونی‌ها آگاه شد، تنها به یک ظاهرسازی و تقلید کورکورانه اکتفا نمود تا این که در نتیجهٔ این تحت تأثیر قرارگرفتن و اقتباس از دیگر ملت‌ها، زعامت و رهبری امت اسلامی از اعراب جدا شد و به دست عناصر غیرعرب، از فارس و دیلم و ممالیک و ترکان افتاد و اینها اقوامی بودند که (احتمالاً به جهت عدم آشنایی با زبان فصیح دین: عربی) عمق معانی اسلام را درک نکرده و طعم حقیقی اسلامی را در ذائقهٔ خویش نچشیده بودند.

در چنین شرایطی، رویدادها و فجایع، یکی پس از دیگری، جهان اسلام را تهدید کردند: **جنگهای صلیبی، حملهٔ مغول، تاتار، قرامطه و سرانجام حملهٔ اروپایی‌ها بر ضد اسلام و مسلمانان در اسپانیا** و... نتیجه آن شد که در آغاز دورهٔ اکتشافات در اروپا، کشور پهناور اسلامی تجزیه گردیده و در همهٔ جهان اسلام، قوای نیرومند آن، تحلیل رفت.[۲]

وقتی **ترک‌ها** زمام حکومت اسلامی را به دست گرفتند، تنها کاری که کردند آن بود که تاریخ وقوع فاجعه را به تأخیر انداختند. انتقال حکومت از عباسیان به عثمانی‌ها، در مفهوم تاریخی خود، چیزی جز معالجهٔ یک بیماری با یک بیماری دیگر نبود. **خلفای عثمانی** در نخستین روزگار خلافت این خاندان، به خلفای پایبند به دین در صدر اسلام شباهت داشتند. شاید بتوان با همین ویژگی کامیابی‌های نخستین آنان در میان مسلمانان و نیز در اروپای شرقی را تحلیل و ارزیابی کرد. در واقع عواطف و احساسات عثمانی‌ها نسبت به اسلام نیرومندتر از درک آن بود. به همین دلیل امپراتوری آن‌ها هم پس از **سلیمان قانونی**، مضمحل می‌شود و آفات

حکومت موروثی زمینه نابودی عثمانی‌ها را هم فراهم می‌کند.

زندگی اشرافی و نزاع‌های داخلی، تبعید دولتمردان، ولیعهدکشی و تسلط زنان حرمسراها بر دربار، عواملی بودند که امپراتوری عثمانی را به انحلال و سقوط می‌کشاندند و سرانجام نیز آن را بی‌دفاع طعمهٔ اروپای استعمارگر نمودند. تا آنکه در پایان جنگ جهانی اول، دشمنان اسلام و استعمارگران[3] آخرین بقایای دولت اسلامی (عثمانی) را به دست حزب «**ترکان جوان**» و مصطفی **کمال آتاتورک**، نابود و سرزمین‌های پهناور آن را میان خود تقسیم کردند، و «**اسرائیل**» غاصب را مانند غدهٔ چرکین سرطانی، در قلب کشورهای اسلامی باقی گذاشتند و بعدها با خاطری آرام به غارت و چپاول ثروت‌های ملی مسلمانان پرداختند.[4]

موضع الازهر

شاید خواننده به خاطر بیاورد که **حسن البنّاء** پس از برداشت‌های خود از وضعیت دین در قاهره، تصمیم میگیرد که برای مبارزه با گرایشهای ضد اسلامی، با زعمای **الازهر** تماس بگیرد و احساس درونی خود را دربارهٔ وضع تأسفبار مسلمین و اسلام، با آنان در میان بگذارد. می‌توان گفت که البنّاء پس از آنکه از **الازهر** به عنوان دژ محکم اسلامی در دفاع از عقیده و ایمان در برابر چالشها و گرایش‌های الحادی و ضد اسلامی ناامید می‌شود، به این نتیجه می‌رسد که باید مسائل تأسفبار اسلام و مسلمانان را به طور مستقیم با خود ملت مطرح کند و راه چاره را از آنان طلب کند.

البته البنّا تربیت و گرایش صوفیانه دارد، ولی موضع‌گیری و واکنش او در این زمینه با رهبران نهضت شافعی ـ که بر افکار او تأثیر داشتند تفاوت دارد، چرا که آن‌ها مانند او به توانایی الازهر در دفاع از اسلام، در برابر گرایشهای الحادی، اعتقادی نداشتند. نهضت البنّاء چالشی در برابر سلطهٔ الازهر و پرده‌برداری آشکاری از عجز و ناتوانی آن در دفاع از اسلام بود، بی‌آنکه با حملات دین‌ستیزان بر الازهر، هماهنگ باشد.

البته حسن البنّاء در روابط شخصی خود با محافل گوناگون الازهر، بسیار صادق و با صفا بود. حتی تعداد قابل توجهی از دانشجویان الازهر، بی‌هیچ مانع و اعتراضی از سوی مسئولین الازهر، توانستند گروه ممتاز و نخبه‌ای را در متن اخوان المسلمین تشکیل دهند. و تنها در دو سال ۱۹۴۸ و ۱۹۵۴ با آن مخالفت ورزیدند ولی انگیزهٔ مخالفت الازهر با اخوان در این مورد تنها جنبهٔ سیاسی داشت.

در دومین دورهٔ ریاست مصطفی المراغی بر الازهر، (آوریل ۱۹۳۵ ـ فوریهٔ ۱۹۴۲) روابط بسیار نزدیکی میان الازهر و اخوان پدید آمد که علت آن بیشتر به دلیل قدرت یافتن **علی ماهر** بود. شیخ مصطفی المراغی نزد اخوان المسلمین از احترام خاصی برخوردار بود. او در حقیقت نمونه شخصیت بارز و مقاومی بود که با موضع‌گیری صحیح در راه احیای اسلام و الازهر، تلاش می‌کرد.[۵] به نظر می‌رسد مراغی ـ قطع نظر از جنبه‌های سیاسی ـ نسبت به اخوان المسلمین و رهبرش حسن البنّاء، حسن ظن داشته و از روش آنان استقبال می‌کرد. وی در طی سال‌های ۴۰ ـ ۱۹۳۰ نوعی «همکاری مثبت میان الازهر و مسئولین اخوان» را تأیید می‌نمود.[۶]

ولی با این حال موضع‌گیری اخوان نسبت به الازهر، یک موضع‌گیری خصمانه و انتقاد آمیز بود، البته با همهٔ ملاحظاتی که البنّا در گفتارهایش نشان می‌داد. او یک بار در خصوص آشوب اسفبار اوضاع در جهان اسلام گفت: «علما دیدند و شنیدند ولی کاری نکردند».[۷]

البنّاء و پیروانش همواره تلاش می‌نمودند که برتیرگی روابط میان اخوان و الازهری‌ها سرپوش بگذارند. یکی از نویسندگان که در متن حوادث و رویدادها[۸] بود، در این مورد نوشته است: «امروزه دو گروه جماعت اسلامی در مصر وجود دارد. رجال رسمی الازهر (عمامه‌داران وابسته) و شخصیت‌های جمعیت‌های اسلامی؛ و این دو گروه هیچ نوع همکاری با هم ندارند.»[۹] نکتهٔ جالب توجه اینکه کم‌کم اخوان المسلمین به عنوان سخنگو و نمایندهٔ اسلام در مصر شناخته شدند و این واقعیت از موقعیت و اعتبار الازهر کاست.

اتهاماتی که از طرف روشنفکران و سخنوران اخوان، متوجه علمای الازهر می‌شد، چندگونه بودند که مهم‌ترین آن‌ها دو انتقاد و ایراد زیر بود:

۱. صدای رسا و گویایی که مسلمانان را به یک اسلام زنده و پویا فراخواند، وجود ندارد و سکوتی مرگبار بر جامعه حاکم است.

۲. علمای الازهر هرگز در دفاع از میراث و ارزش‌های اسلامی و نیز هجوم افکار و ارزش‌های وارداتی، هیچ گونه مقاومت و صلابت و پایداری از خود نشان ندادند.

تنها انگیزه‌ای که اخوان را به ایراد این اتهامات وادار می‌کرد این اعتقاد بود که الازهر اجازه داده مصر در یک منجلاب انحطاط سقوط کند و در

زمینه‌های مذهب، فرهنگ، سیاست، اقتصاد، اجتماع، حقوق و اخلاق، ناتوان و عاجز بماند.

اما در رابطهٔ با مسئله «اسلام در عصر جدید و نقش الازهر در معرفی آن» اخوان المسلمین عقیده داشتند که «علمای الازهر»، در کار معرفی اسلام به عنوان دین زنده وَ حیات‌بخش برای مسلمانان و نیز در تربیت مردم و رهبری آنان، عاجز و ناتوان هستند.[۱۰] و به جهت اینکه علمای الازهر، از تکالیف و مسئولیت‌های خود فاصله گرفته‌اند، فساد و تباهی جامعهٔ اسلامی را فرا گرفته و خواب غفلت بر جهان اسلام چیره گشته است و زمانی که علمای «الازهر» در خواب غفلت باشند، جامعهٔ اسلامی هم متقابلاً در خواب خواهد بود و این نوع موضع‌گیری نه تنها خیانت به تاریخ اسلامی است، بلکه جامعهٔ اسلامی نیز از آثار سوء آن بی‌بهره نخواهد بود. برداشت الازهر از اسلام، برداشتی کهنه و ناسازگار با آموزه‌های واقعی آن است. لذا اسلام به دینی خشک و مرده و بی‌روح مبدل گردیده که فقط مجموعه‌ای از آداب عبادی و آیین‌های مذهبی است و با نیازهای مسلمانان نیز پیوندی ندارد.

ناتوانی الازهر در ارائهٔ برداشتی تازه از اسلام که با مقتضیات زمان سازگاری داشته باشد، جای تأمل و انتقاد نیز داشت. روش تدریس در الازهر بیشتر به روش‌های قرون وسطی پیوند دارد تا عصر حاضر. در روش تدریس همواره یک روح جمود و مردگی حاکم است؛ نه از تحقیق و ابتکار خبری است و نه از روش‌های جدید بحث. تنها متون قدیمه بی‌ارزش تدریس می‌شود، بدون آنکه به نظام‌های جدید و اصول فن

آموزش نوین، توجهی بشود.[۱۱]

به نظر البنّا این سقوط و انحطاط در این نکته خلاصه می‌شود که الازهر تنها تعدادی عالم به جامعه تحویل می‌دهد که فقط می‌خوانند و می‌نویسند و نه رهبران معنوی و روحانی. یعنی علمای الازهر مانند آموزگاران بی‌کفایت مذهبی هستند که خود در آن تربیت نیافته‌اند.[۱۲]

انتقاد دوم ناشی از انتقاد اول است و آن اینکه علمای الازهر هم در درک وظیفه اساسی و مسئولیت مثبت خود ـ «ابلاغ رسالت» ـ و هم رسالت منفی ـ «دفاع از اسلام» ـ عاجز مانده‌اند، چراکه الازهر در مبارزه با حکومت‌های فاسد مصر، اشغالگران و احزاب ضد اسلامی کاملاً کوتاهی ورزیده و در نتیجه خود نیز در فساد اجتماعی و رسوب آن در همهٔ نهادهای زندگی مصر، سهیم بوده است. «اسلام الازهر» در واقع یک اسلام مرده، خاموش و بی‌احساس است و به تعبیر دقیق‌تر، «اسلامی است که استعمار آن را می‌خواهد» و «اگر صدای مذهب در **جنگ آزادی** به گوش نرسد، پس چه صدایی به جای آن باید شنیده شود؟».[۱۳]

علمای الازهر، افزون بر این، با طبقات حاکمه و صاحبان قدرت و زمین و سرمایه، هم‌پیمان شدند و با هم به بهره‌کشی از مردم پرداختند. پس چنین علمایی! چگونه می‌توانند از «استثمار» و «عدالت اجتماعی» سخن بگویند؟ **استاد محمد غزالی** نوشت: «من علمایی از شیوخ الازهر را می‌شناسم که اسلام را وسیلهٔ ثروت‌اندوزی قرار داده‌اند و همچون میکروب‌های واگیر جدید، در خون کشاورزان فقیر، بر خوان اسلام نشسته‌اند.»[۱۴]

اخوان المسلمین بر چنین علمای وابسته به سرمایه‌دار، سیاستمدار و عامل استعمار اجنبی، اصطلاح «علمای حقوق بگیر»[۱۵] را اطلاق می‌کنند، زیرا تنها به حفظ مقام و حقوق (ماهیانهٔ) خود می‌اندیشند. آن‌ها در انجام تکالیف و مسئولیت‌هایشان را شکست‌خورده و ننگ را برای خویش برگزیده‌اند و دین را به دنیای فانی فروخته‌اند؟*

صوفیه و تصوف

خواننده به یاد دارد که حسن البنّاء بخشی از عمر و جوانی خود را در راه سیر و سلوک و **تهذیب نفس** گذرانده و آداب و مراسم صوفیه را به جای آورده و تعالیم آنان را در زندگی خود تطبیق داده بود.

این دوره از سیر و سلوک اثری دائمی، چه مثبت و چه منفی، بر زندگی او داشته است. با اینکه او بعد از ایجاد سازمان اخوان، ارتباط خود را با صوفیه و تصوف قطع کرد، اما هرگز به یقین، بر خلاف بسیاری از پیروان

---

*. انگلیسی‌ها از بدو اشغال مصر، با همراهی حکام دست نشاندهٔ خود در مصر، در جهت دوگانگی آموزش «دینی» و «غیردینی» (لائیک) کوشیدند. تا بدین سان الازهر رادر تنگ‌ترین چارچوب محدود سازنند تاجز مستمندان از عوام وارد آن نشوند و فارغ‌التحصیلان از آن هم تنها از مشاغل بی‌ارزش و محدودی برخوردار باشند. بدین ترتیب این مدرسه عالی و تاریخی که نقش بسزائی درتاریخ عموم کشورهای اسلامی داشت، منزلت و اهمیت خود را از دست داد. استعمارگران ملت مصر را طوری اغوا کردند که نسبت به دین خود سست شدند. به هرحال مهم این است که اخوان المسلمین هرگز روحانیون و علمای الازهر را به وابستگی به استعمار متهم ننموده‌اند. ولی از کوتاه آمدن آنان در قبال ایفای نقش جاودانهٔ اسلامی‌شان، انتقاد می‌کردند و این دو امر با هم تفاوت دارند. و البته باید گفت که الازهر امروز، یعنی پس از سلطهٔ جابرانهٔ عبدالناصر و تعیین شیخ الازهر توسط وی ـ و سپس سادات و مبارک ـ مصداق واقعی همان چیزی شد که مؤلف بازگو می‌کند (خ)

خود، چندان با صوفیه در تعارض نبود و آشکارا نیز بر آن نتاخت. وی هرگز این اعتقاد را از دست نداد که «**تصوف پاک و حقیقی**» راه اصلاح ذات و تهذیب نفس است. مطالعات البنّاء،[۱۶] در تحول تاریخی تصوف در دیدگاه او، خصوصاً در دوران پیری و کهولت، دربارهٔ پیروی از آیین‌ها و شیوه‌های آن، تأثیر گذاشت.

او بر این اعتقاد بود که در نتیجهٔ گسترش وسیع اسلام و آلوده شدن مردم به گرایش‌های مادی و دنیوی، عکس العملی به وجود آمد که با مادیات مبارزه می‌کرد و بر اصالت تقوی و زهدی که در زمان پیامبر(ص) و صدر اسلام وجود داشت، تأکید می‌ورزید. این واکنش‌ها، با پیدایش خود، به صورت اعمال و آیین‌هایی که صوفی‌گری خوانده می‌شد، شکل یک نهاد را به خود گرفتند و معتقد شدند که: **ذکر و زهد، عبادت و اشاره، تصور صوفیانه و شناخت خدا،** «مغز و روح» اسلام حقیقی‌اند.

تصوف بعد از قرن اول، از این حد هم فراتر رفت. التقاط عناصر بیگانه مانند: فلسفه، منطق، و میراث ارزشی ملت‌های قدیمی و افکار آنان، آن صفا و خلوص تصوف را آلوده ساخت، چرا که از این رهگذر روزنه‌هایی ایجاد شد که هر زندیق و مرتد و منافق و فاسد العقیده‌ای بتواند بدین طریقه و آیین راه یابد. در نتیجه با پیدایش فرقه‌های جدید، انشعابات جدیدی نیز شکل گرفت که در واقع به تجزیه و پراکندگی جهان اسلام منجر شد.

حسن البنّاء همزمان با اعتراف به جنبه‌های مثبت تصوف و نقش آن در جهان اسلام، بویژه آسیا و آفریقا، بر این اعتقاد بود که تصوف مرسوم،

زیان‌هایی نیز با خود به همراه دارد که به علت فسادش، پدیده‌ای سودمند نخواهد بود. از این جهت البنّاء خواهان آن بود کـه «تـصوف خـالص» از التقاط‌ها و انحرافات زاید، که در طول زمان به آن افزوده شده است، پاک شود و رقابت و ناسازگاری میان طرق و طوایف صوفیه، که هر کدام ادعای تصوف پاک و راستین را دارند، پایان یابد تا با ارائه همان عرفان خالص، چراغ روشنی فرا راه مسلمانان قرار گیرد.

البنّاء اعتراف می‌کند که همین انگیزه سبب شد که «سازمان اخوان» را به عنوان طریقه‌ای از طریقه‌های صوفیه اعلام نکند. هر چـند از زیـارت مشایخ صوفیهٔ ـ محلی در اسماعیلیه ـ لذت می‌برد، اما کوشید آنان را قانع سازد تا با اتحاد برای «نجات اسلام راستین» قیام کنند.

«من (با ایجاد سازمان) قصد رقابت با طریقه‌های مختلف تـصوف را نداشتم و مایل نبودم که اخوان المسلمین در انحصار گروه معینی باشد، بلکه راغب بودم تا نهضت اخوان، دعوتی عمومی برای اصلاح همگان بر مبنای آموزش، فرهنگ و جهاد باشد».[۱۷]

علاوه بر حسن البنّاء، عده‌ای از پیروان او که با ابعاد معنوی و نکات مثبت تصوف آشنایی داشتند، با وی هم عقیده بوده و به تصوف نـظری خوش بینانه داشتند. با وجود این، حسن البنّاء خود نـمونهٔ کـامل و مـثل اعلای «تصوف روحی» بود.[۱۸]

با اینکه شخصیت حسن البنّاء معجونی از تصوف و ارشاد و سیاست بود، اما هرگز نظر اخوان المسلمین، بویژه قشر شهر نشین و تحصیلکردهٔ آن، در بدبینی به تصوف تغییر نیافت.

اصولاً آرا و اندیشه‌های بسیاری از اخوان المسلمین دربارهٔ تصوف و ریشه‌های پیدایش آن، با افکار مرشد اخوان، حسن البنّاء، متفاوت بود. گفته می‌شود که در یکی از نشست‌ها، بعضی از آنان صوفیه را نتیجهٔ ناکامی خلافت در قیام به وظایف دوگانهٔ خود (مدیریت جامعه و ارشاد معنوی) می‌دانند. به عقیدهٔ آنها، از آن زمان که خلافت از دیانت جدا شد و تنها سیاست بازی و امور دنیوی و رقابت را پیشهٔ خود ساخت، تصوف به عنوان عکس العمل عمومی جامعهٔ اسلامی پدید آمد که این خلع ناشی از «**جدایی دین از سیاست**» را جبران کند و رهبری روحی و معنوی جامعهٔ اسلامی راعهده‌دار شود.

برخی دیگر ریشهٔ تصوف را غیر اسلامی می‌دانستند، چرا که اساس تعالیم آن بر مبنای طبقاتی و خود نیز پدیده‌ای یونانی ـ هندی است و هیچ گونه ارتباطی با اسلام ندارد.

ولی با همهٔ این اختلاف در تفاسیر، اخوان در یک موضوع با یکدیگر هم عقیده بودند و آن اینکه تصوف برای‌مشکلات و مسائل ناشی از عدم وجود یک زندگی صحیح اسلامی، راه حلی موقتی و محدود است.[۱۹]

اکثر اعضای اخوان همعقیده بوده‌اند که صوفی‌گری با تعالیم و روش‌های خود، سبب تفرقه و پراکندگی جامعهٔ اسلامی شده و همواره بیان مشایخ آنان، برای به دست آوردن قدرت و شهرت و سرپرستی خانقاه‌ها، اختلاف و درگیری بوده است. همچنان که به جهت باطنی‌گری، خود بسیاری از بدعت‌ها، انحراف‌ها، خرافات، شعبده‌ها و پرستش مشایخ و بزرگان را، بر خلاف شریعت اسلام، وارد دین نموده است.[۲۰]

صوفی‌گری، از نظر پیروان البنّاء در زمینه‌های اقتصادی و اجتماعی آماج اتهامات بیشتری بود. اخوان، مشایخ صوفیه را همان باقی‌مانده‌های دورهٔ فئودالی می‌دانستند که صاحبان اراضی برای فریفتن و تحمیق مردم از وجود آن‌ها بهره می‌بردند. به نظر اخوان، اینها با تعالیم خود، مردم ساده روستاها را فریب می‌دادند و مانع بزرگی در راه پیشرفت و ترقی آنان و «ابزاری» در دست سیاستمداران برای «بهره‌کشی» از ملت‌ها بودند. نتیجهٔ تعالیم صوفیه این بوده است که مسلمانان از مشارکت در فعالیت‌های اصلاح اجتماعی باز مانند و مردمی تنبل، توجیه‌گر، قضا و قدری! و راضی به زندگی پست و ذلت‌آور بار آیند. خلاصه آنکه صوفیه نه تنها ضربه‌ای بر اندیشهٔ اسلامی بلکه بر کیان و اساس امت اسلامی بوده است.[21]

البته این باور، از اندیشه هایی که البنّاء در میان پیروان خود رواج داده بود، برمی‌خاست. البنّاء در رساله‌هایی که در دانشگاه دارالعلوم نوشته و در آن از برتری روش تدریس بر طریقهٔ صوفیه سخن گفته است، تعالیم تصوف را ارزیابی کرده و میان «**روحانیت گوشه‌نشین**» و «**روحانیت اجتماعی**» فرق گذارده است. سپس می‌گوید: «بر مردم واجب است که علاوه بر جنبه‌های روحی و معنوی و عبادت، به زندگی مادی خود اهمیت دهند و در راه حل مشکلات زندگی اجتماعی خود، تلاش و مجاهده کنند.»[22]

به طور عمومی و بخاطر مواضع اخوان از صوفی‌گری، برخی از اعضای جمعیت اخوان المسلمین چنین تعریفی از جمعیت داشتند که این حرکت، جنبش افندی‌ها ـ کت و شلواری‌ها ـ است. البته این تعریف، بار

منفی داشته و روشن است که قصد دوری جستن از انگ طریقت‌های صوفیه دارد.[۲۳]

طوایف و مذاهب

نگرانی اخوان از اختلاف و تفرقه میان مسلمانان و شکست وحدت اسلامی، یکی از عناصر همیشگی انگیزهٔ جبهه‌گیری آنان در قبال **الازهر** و علمای آن و مشایخ و اقطاب صوفیه بود، زیرا فرقه بازی و اختلاف و گروه‌گرایی به «اخوت اسلامی» صدمه می‌زند. این اختلاف و پراکندگی بین فرزندان امت اسلامی مسلمین باعث پیروی از دیگران و تبعیت اسلامی از بیگانگان و استمرار آن شده است.

اختلاف نه تنها یک گناه، بلکه نشانهٔ پایان استقلال جامعهٔ اسلامی است. از این رهگذر تصویر زشت و صورت چرکین اختلاف مذاهب فقهی و گروه‌گرایی در میان طوایف اسلامی، در ذهنیت اخوان ترسیم می‌شد.

البنّاء به روشنی در خاطرات خود توضیح میدهد که چگونه از پراکندگی مسلمین و تجزیه و تفرقهٔ جهان اسلام رنج می‌برد و هنگامی که در اسماعیلیه بود سعی می‌کرد که با این پدیدهٔ ناموزون و زشت (اختلاف) مبارزه کند و همواره مسلمانان را نصیحت می‌کرد که به اختلافات، که وجود آن از نظر اسلام مضرّ و بی‌اساس است، چندان اهمیت ندهند چرا که احساس می‌نمود که این خود یکی دیگر از اسباب انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان خواهد شد و گام نخست در «بازسازی

جامعهٔ اسلامی» کم بها دادن به آنهاست. از این جهت البنّاء تأکید داشت که «اخوان» خود را به گروهی معین و مذهبی خاص وابسته ننمایند. اختلاف نظر، به طور طبیعی، ضرورت هر جامعه و هر انسان متفکر و دارای احساس است. اما تجاوز نمودن از چارچوب مشروع آن، همواره به اسلام آسیب رسانده است. او احترام به «مذاهب اربعه» را لازم می‌دانست و اختلاف مذاهب را طی گفتگویی آزاد در فضای «احترام متقابل» جایز می‌شمرد. وی کلمهٔ «مذهبی» را یک تعبیر زشت[۲۴] و خنده‌آور تلقی می‌کرد. اما حجت و مستمسک او در دعوت به وحدت این بود: «در امور مورد توافق، همکاری کنیم و در موضوعات اختلافی، گذشت و تسامح داشته باشیم».

لازم به ذکر است که اخوان المسلمین دو گروه از طوایف بظاهر اسلامی را از این شکیبایی و تسامح مستثنی کرده‌اند: **قادیانی‌ها** در **پاکستان** و **بهایی‌ها** در **ایران**. این دو گروه به دلیل ادعای پیامبری رهبرانشان، از گروه مسلمین خارج بوده و مبارزه با آن‌ها را ضروری و لازم خواهد بود.[۲۵]

مصر در جهان اسلام

نگاهی به تاریخ مصر

به نظر اخوان، رابطهٔ مصر و اسلام، رابطهٔ منحصر به فرد و خاصی است. زیرا از همان روزهای نخستین تاریخ اسلامی، سرنوشت مصر به سرنوشت ملت‌های مسلمان وابسته شد.

مصر از نظر منطقی و تاریخی این شایستگی را به دست آورد که پایگاه اسلام باشد و این مسئلهٔ چندان شگفت هم نیست، زیرا مصر از ابتدا مرکز کهن‌ترین تمدن‌های بشری بوده و پرچم حرکت‌های ضد صلیبی و ضد مغول را، به هنگام فروپاشی امپراتوری عربی بر دوش گرفت. در این شرایط، اسلام در اعماق قلب هر مصری نفوذ کرده و با تأثیر بر احساس و عاطفه و اصولاً شخصیت مصری، عقیده و زبان آن را نیز تغییر داده و خود زبان و اعتقاد مصری شده است. پس مصر حق دارد نقش فعال خود را در احیاء اسلام و نهضت اسلامی، به دست گیرد.[۲۶]

ولی مصر، در راه تحقق این هدف، نخست باید خود را از آن محنت و مصیبتی که جهان اسلام و مصر به آن مبتلا شده است، برهاند. در این میان بیشترین انتقاد متوجه به اصطلاح «مردان دینی» است که خود را «نمایندگان

اسلام» معرفی می‌کنند، ولی در انجام وظیفه، در دفاع از اسلام و معرفی آن به عنوان «دین حیاتبخش و زندگی ساز» کوتاهی می‌نمایند. اگر این رجال به اصطلاح دینی به خاطر کوتاهی در انجام وظیفه، مسئولیتی «منفی» دارند، مسئول «مثبت»! و مستقیم این فروپاشی، همان استعمار است که خود و تمدن خود را بر تاریخ و تمدن مصر تحمیل کرده است.

استعمار دو چهره دارد: **استعمار خارجی** که در نیروهای ستمگر کشورهای استعمارگر تجسم می‌یابند و دیگری **استعمار داخلی** که آگاهانه، و اگر خوشبین باشیم ناآگاهانه، و از روی بی‌مبالاتی و ـ یا در بدترین حالت‌ها ـ از روی خیانت به اراده و خواست ملت، به مصالح استعمار خدمت می‌کنند.

در واقع مصریان بر اثر نفوذ استعمار شخصیت واقعی‌شان را از دست داده و آن چنان خود را در برابر بیگانگان و مظاهر فریبندهٔ غرب باخته‌اند که «فرهنگ معنوی و اصیل» شان را به کلی از دست داده‌اند و به صورت انسان‌های مرده، منفعل، تسلیم پذیر و حقیر که وضع موجود را پذیرفته، مبدّل گردیده‌اند.[۲۷] در پرتو این استعمار دوگانه و دو چهره بود که دشواری‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مصر مطرح شد.

احزاب و سیاست

بیشترین اعتراضات و انتقادات تند در مصر، متوجه احزاب و رهبران سیاسی بود، زیرا احزاب به جای مصالح ملی، تنها به دنبال مطامع و منافع شخصی خود بودند. تنها مسئله‌ای که برای این رجال سیاسی حرفه‌ای

مطرح نیست، دفاع از منافع ملی و تحقق اهداف و آرمانهای اجتماعی است. کارگردان اصلی احزاب، شخصیت‌های سیاسی حزبی است و نه اندیشه‌ها و افکار. آن‌ها در واقع احزاب «جبههٔ سرمایه‌داری» اند و سرمایه‌داران، از این طریق و آن هم به وسیلهٔ عمّال حزبی خود، کارگران را استثمار می‌کنند و از طریق عمّال حکومتی خود، نیروی دولت را در خدمت منافع خاصّشان به کار می‌برند. احزاب به جای خدمت به مردم، به طور نامشروع بر مردم تسلط یافتند، چرا که نه در جهت تحقق خواست‌های ملت گامی برمی‌داشتند و نه خواست‌های مردم را منعکس می‌نمودند.[۲۸]

تنها چیزی که مواضع احزاب و رهبران آن‌ها را معین کرد، اعتبارات دنیوی و منافع مادی بود و در واقع همین عامل بود که از آنان مزدورانی برای انگلیس و خدمتگزارانی صدیق برای تمدن غربی به وجود می‌آورد و این نکته‌ای بود که اخوان به آن توجه داشتند و آن را به درستی تشخیص داده بودند، از همین موضع است که اخوان، احزاب و زعمای سیاسی را «رهبران استعمار فرهنگی در داخل» می‌دانستند و آنان را پیروان روش‌های غربی در نظام زندگی و فکری قلمداد می‌کردند و همواره مورد حمایت قوای سیاسی و نظامی بیگانه می‌شناختند. و به این ترتیب دو گروه بر سر چپاول ملت و تقسیم «گوشت قربانی» و اهداف مشترک دیگر، با یکدیگر همکاری می‌کردند. از دیدگاه اخوان، اشتباه تاریخی بزرگی که مصری‌ها در آن قرار گرفتند این بود که قبل از اخراج انگلیسیها، استقلال، مشروطه و نظام پارلمانی را پذیرفتند!

این دیدگاه ـ چنانکه قبلاً ذکر شد ـ دارای منشأ سیاسی و فرهنگی است. به این معنی که رهبران سیاسی، مسلمانان نالایقی بودند که در دانشگاه‌های غرب تربیت یافته بودند و توانایی به عهده‌گیری زعامت و رهبری‌دولتهای اسلامی را نداشتند. زیرا آنان پیشتر «تاریخ و گذشتهٔ پر افتخار خود را» به فراموشی سپرده بودند.[۲۹]

از این جهت احزاب و پیروان آنان، خود، عامل پراکندگی و تفرقه بودند زیرا از نظر فکری از هموطنان خود جدا شده بودند و هرگز هیچ امر و رابطه مشترکی میان آنان و ملت وجود نداشت. حتی وابستگی‌های حزبی، نیروهای مخلص و فداکار ملی را در جریان پیکارهای رهایی‌بخش و اصلاح داخلی، ناتوان کرده بود و خود مانع تحرک آنان می‌شد. وقتی که ملت به گروه‌های مختلف متخاصم تقسیم گردید، دیگر هیچ مسئولیت خاصی‌احساس نمی‌کند. در نتیجه وحدت و انسجام خود را از دست داده و نیروهایش تباه می‌گردند و از تحقق استقلال و توسعه نیز باز می‌ماند.[۳۰]

فساد احزا ب و رهبران حرفه‌ای سیاسی، نتایج و آثار سیاسی خاصی به دنبال داشت:

۱. نظام پارلمانی وحکومت دموکراسی شکست خورد.

۲. سلطهٔ «طبقهٔ برتر» و دست‌یابی انحصارگرایانه به مقام‌های سیاسی و اقتصادی و حکومتی.

۳. و مردم مجبور شدند که اعضاء پارلمان رااز میان سرکوبگران خویش برگزینند و از این راه زمین‌دار، نمایندهٔ مستأجرین زمین خود گردید و سرمایه‌دار، نمایندهٔ بدهکاران «گرسنهٔ» خود شد، و مردم نیز

شکار رهبران خودکامگی و قدرت سیاسی شدند. در نتیجهٔ این فسادها بود که سرنوشت سیاسی و اقتصادی مردم به دست این غارتگران و عوام فریبان افتاد. و به رغم ادعای **انگلستان** که گویا هدف از ایجاد پارلمان (در سال ۱۹۲۳)، احیای حقوق! ملت و سپردن سرنوشت مردم به دست مردم بود، همان پارلمان وسیله‌ای گشت برای سلب حقوق مردم. و به همین دلیل در تمامی انتخاباتی که بعد از ۱۹۲۳ انجام گردید، تقلب راه یافت و اغلب نمایندگان، متکی به آرای مردم نبودند و می‌توان گفت این جریان بازتاب طبیعی زندگی پارلمانی در مصر بود و این امر برای اخوان المسلمین و مصر اهمیت فراوانی یافت.[۳۱]

فساد نظام اداری نیز پیامد فساد احزاب سیاسی بود تا آنجا که ندانم‌کاری، بی‌لیاقتی، رشوه‌گیری، سوء استفاده از پست و مقام و نفوذ شخصی، انتصابات دستوری، و به طور خلاصه بوروکراسی، مشخصهٔ بارز حکومت گردید. فساد آن چنان بالا گرفت که اگر کسی می‌خواست فرزندش را به مدرسه بفرستد، یا بیماری را در بیمارستان بستری نماید و یا از کشور خارج شود و یا حتی یک کار جزئی اداری انجام دهد، ناچار بود خود را با «واسطه‌ای» مرتبط گرداند، زیرا بدون برقراری «رابطه»! گره از کار کسی باز نمی‌شد. این وضع معلول دو عامل بود:

۱. فقدان اعتماد و احترام به قانون، چرا که مجریان آن «کارمندانی رشوه» خوار بودند.

۲. تمرکز قدرت در دست «زورمداران قلدر» که بدون ارادهٔ آن‌ها احدی جرأت کاری را نداشته و اصولاً کارمندان، «آلت دست بی‌ارادهٔ

خواست آنان بودند».[۳۲]

چهرهٔ دربار تا پیش از ۱۹۵۲ در این تصویر به روشنی ترسیم نشده است، زیرا همان‌گونه که گفته شد، چنین به نظر می رسید که البنّاء در بیشتر مراحل زندگیش در مقام یک رهبری که اعتماد خود را به سلطنت از دست می‌دهد، تصور می‌شد و نیروهای آزاد شده و پویای درون جنبش هم در پیدایش این گرایش ضد دربار، نقشی داشتند.

کتابهای **محمد غزالی** راکه نخستین آن‌ها در ۱۹۴۸ چاپ شد، می‌توان تهاجم غیرمستقیم به دربار دانست که گرایش‌های اعضاء، و نه رهبران را باز می‌تافت.

از قانون انحلال اخوان در ۱۹۴۸، چنین برمی‌آید که این حقیقت بر درباریان پوشیده نبوده است. سپس کودتای ۱۹۵۲ آمد و نویسندگان اخوان را از بندهایی که از پیش بر دست و پای داشتند، رهاند و حمله علیه **فاروق** به عنوان عامل اصلی و سرچشمهٔ تباهی کشور، تبدیل گردید.

در اینجا نکته‌ای تاریخی دربارهٔ سلطنت قابل ذکر می‌باشد که نشان دهندهٔ تناقض موجود در ذهنیت اخوان می‌تواند باشد. در حالیکه: دربارهٔ **محمد علی**، سر سلسلهٔ خاندان سلطنتی مصر، برداشت‌های گوناگون و مختلفی وجود داشت، گروهی او را می‌ستودند و «رهبر مصر» و «مرد بزرگی که ملت بزرگی را زنده نمود» می‌دانستند، چرا که مصر را با سه میلیون جمعیت به سوی تمدن جدیدی رهبری نمود و نه تنها نیروی دریایی و کارخانه‌های اسلحه سازی را در کشور ایجاد کرد، بلکه به شکوه و ارزش مصر جلوه‌ای خاص بخشید.

در مقابل این نظریه مثبت، گروهی دیگر، تصویری نازیبا از او ارائه میدادند. آنان بر این اعتقاد بودند که، گرچه **محمد علی** به مصر خدمت کرده و ملت مصر را یک «ملت زنده» معرفی نموده است، اما در واقع این وسیله‌ای بوده تا افکار و مظاهر تمدن مبتذل غرب، وارد کشور شود. در نتیجه، از این طریق روح اسلام را نابود کرده و مانع از شناخت اسلام به عنوان «دین اجتماعی ـ سیاسی» گشته است.[۳۳]

نمونهٔ همین انتقاد و ستایش، دربارهٔ انقلاب ترکیه و رهبر آن **آتاتورک** نیز صورت گرفته است. آتاتورک از یک سو عامل وحدت ملی و از سوی دیگر، نابودکنندهٔ اسلام و پایان دهندهٔ سلطهٔ دینی ـ خلافت عثمانی ـ به شمار رفته است. بدین سان، تضاد انگیزه‌ها، بازتابی روشن از عوامل پیچیده‌ای است که جذب اعضا به سازمان را میسر می‌نمود و این موضوعی است که ما این تحقیق را با بررسی آن به پایان خواهیم برد.

سرمایه‌داری و سلطهٔ اقتصادی بیگانه

دو عامل عمده و اساسی وضع اقتصادی مصر را تعیین می‌کند:

۱. توزیع بد ثروت و زمین‌های کشاورزی وبه عبارت دیگر سرمایه‌داری و آثار منفی آن در میان ملت و اقتصاد مصر؛

۲. استثمار اقتصادی بیگانه باکمک و همکاری ایادی مزدور داخلی آن که باید آن‌ها را «استعمارگران محلی و داخلی» نامید.

سرمایه‌داری مصر با فئودالها پیوند خورده بود، همان گروه کوچکی که بر زمین‌های کشاورزی سلطه‌ای نیرومندتر از سلطهٔ مستبدانه‌ترین مراحل

تاریخ فئودالی داشتند. گروهی که بدون توجه به وظیفهٔ اجتماعی خویش، زمین‌ها و کشاورزان رابه سود منافع شخصی خود به کار می‌گرفت. البته چهرهٔ سرمایه‌داری در مصر ویژگی دیگری هم داشت وآن اینکه پول لازم برای اجرای برنامه‌های تولیدی دراختیار سرمایه‌دارانی بود که از مسئولیت‌ها و وظایف خود نسبت به دولت و ملت چشم پوشیده بودند، چرا که حکومت کارگزار و نمایندهٔ آن‌ها بود و نه ملت گرسنه و نیازمند، فقرا بودند که مالیات می‌پرداختند و سرمایه‌دار، مصالح شخصی خود را بر مصالح ملی برتر می‌دانست و بدین‌سان کاربرد داده‌های انسانی و طبیعی به درستی انجام نمی‌گرفت.

قانون اساسی، در تئوری، ملت را از وابستگی به زمینداران رهانیده بود، ولی «استثمار» به نحو کشنده‌ای بدون توجه به روح و جسم بردگان، همچنان ادامه یافت. اغلب مردم در وضع اقتصادی اسفباری به سر می‌بردند. یعنی نه تنها فقیر و محروم بودند، بلکه نیروی اهریمنی نظام فئودالی و بردگی نیز بر زندگی آن‌ها چیره و حاکم بود. کارگران در محیطی بدون برق و آب تصفیه شده و دیگر ضروریات ابتدایی زندگی و بهداشتی، کار می‌کردند. مردم در میان «کوه زباله»ی پر از مگس و پشه، در دخمه‌های پس کوچه‌ها و خیابانهای خراب و متعفن زندگی می‌کردند که نه تنها فاقد صلاحیت زندگی در آن‌ها بودند*، بلکه باید آن‌ها را با دینامیت منفجر کرده و از نو می‌ساختند![۳۴] این وضع اسفبار اقتصادی آثار شومی را به دنبال داشت:

---

*. البته این وضع اجتماعی ـ اقتصادی، شاید به شکل بدتر و عام‌تر، همچنان در مصر امروز، ادامه دارد (خ)

۱. از هم پاشیدن نیروهای تولیدی در کشور؛
۲. پایمال شدن حقوق و شرافت انسانی؛
۳. افساد اخلاقی و وجدان؛
۴. سلب آزادی و آرامش فردی؛
۵. زمینه سازی برای نفوذ کمونیسم؛
۶. مخالفت با روح شریعت اسلام.

به طور خلاصه: این وضع قابل دوام نبود و می‌بایست تغییر یابد، زیرا با همهٔ اصول انسانی، مبانی تمدن، اصول طبیعی و ساده‌ترین مبانی اقتصادی، منافات داشت.[۳۵]

این دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که اعضای اخوان تا چه اندازه در این موضوعات از رهبر خود پیشتر می‌رفتند. البنّاء که در اعتراضش به وضعیت اقتصادی، هیچگاه به این صراحت نبود، او بیانات خود را در هجوم به وضع اقتصادی موجود، به تقبیح و محکوم نمودن فاصلهٔ میان فقیر و غنی محدود می‌کرد.[۳۶]

آرا و نظریات اخوان دربارهٔ «سرمایه‌داری مصری» جدا از دیدگاه آنان دربارهٔ «استعمار اقتصادی بیگانه» نبود. اخوان المسلمین و در رأس آنان حسن البنّاء، به شدت با هرگونه استعمار و بویژه استعمار اقتصادی، مخالف بودند. البنّاء چگونه می‌توانست فراموش کند که نام خیابانهای محله‌های پست اسماعیلیه با زبان «استعمار اقتصادی بیگانه» نوشته شده بود؟ کارگرانی که به دیدار حسن البنّا می‌آمدند و یا به تازگی به اخوان المسلمین پیوسته بودند و وضع خود را در زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی با موضع بیگانگان مقایسه می‌کردند، خشم و نفرتشان را

نسبت به استعمار اقتصادی، ابراز می‌کردند.[۳۷]

البته تأثیر حسن البنّاء در این موضوع ـ بر خلاف موضوعات دیگر ـ بیشتر از هواداران و پیروانش نبود. او می‌گفت: بیگانگان، چه آن‌هایی که مصر را اشغال کرده‌اند و چه آن‌هایی که تابعیت مصر را پذیرفته‌اند، به نفع خویش و کشور خود، بهترین منابع طبیعی کشور و نیز صنعت، تجارت و سایر زمینه‌های فعالیت اقتصادی را در اختیار خود گرفته‌اند. آن‌ها مصلحت اجانب را بر منافع کشور ترجیح داده‌اند و همواره به مردم، کارگران و حتی کارگزاران مصری، با تحقیر و بی‌احترامی می‌نگرند.[۳۸]

البته مسائل اقتصادی از دید البنّاء و پیروانش هیچگاه از مسائل دینی، فرهنگی و اجتماعی جدا نبود. فریاد آنان واکنشی بود بر تحقیر خوار شدن مصری توسط «ارباب اقتصادی» و اجبار به گردن نهادن یک مسلمان در برابر ارباب بیگانه.[۳۹]

اهمیت این موضع‌گیری نیاز به توضیح و تأکید ندارد، زیرا احساس این درد و رنج (تسلط استعمار) در اعماق وجود اخوان نفوذ داشت و همیشه در تحرک و نهضت آن‌ها علیه استعمار، مؤثر بود.

همیشه بیگانهٔ مسلط (خواجه!) یهودی یا مسیحی است و موضع‌گیری صریح اخوان در «دفاع از اسلام» به ناچار «دید» خاصی نسبت به بیگانه به وجود آورد که اعتراضات فرهنگی و دینی را، به اندازهٔ مسائل اقتصادی و سیاسی، در بر می‌گرفت.

البته مفهوم و مدلول دیگری هم بر مفهوم و مدلول «بیگانه» اضافه شده است و آن اینکه یهودی و مسیحی محلی، همکار بیگانه است که

زیرا سگ زرد هم برادر شغال است! هر دو، تسلط بیگانه را می‌خواهند. این است رابطهٔ اکثریت متدین مسلمان مصری با اقلیت برتری‌طلب وابسته... و ما به بررسی این موضوع، باز خواهیم گشت.

اخلاق و اخوان

خروج ارتش انگلستان از مصر در سال ۱۹۴۵، در قاموس اخوان المسلمین به مفهوم پایان یافتن دورهٔ جنگ نظامی، سیاسی، اخلاقی و اجتماعی بود. ولی استعمار به هر حال به معنی منبع انقیاد مطلق و گسترش فساد در نظام اجتماعی است. هنگامی که نیروهای اروپایی بر مصر تسلط یافتند، قوانین، آداب و رسوم، مدارس، زبان و علوم خود را هم به همراه آوردند و به دنبال آن مسکرات، زنان هرزه و فسق و فجورش نیز سرازیر شد.[۴۰] و این چنین، رسوخ ارزش‌های غربی، نظام جامعهٔ مصری را فاسد کرد و فسق و فجور را شایع نمود و همهٔ جامعهٔ اسلامی - سنتی مصر را متزلزل ساخت.

همچنان که سینماهای مبتذل، تئاتر، رادیو، تلویزیون، زندگی خانوادگی و اجتماعی را فاسد و انحراف اخلاقی جوانان را که ناشی از وجود زنان عریان و بی‌حجاب در خیابانها بود به دنبال داشت و البته فیلم‌های مبتذل و کثیف و موسیقی محرک و بدتر از همه، رنگین نامه‌های شهوت‌انگیز، با عکسهای سکسی و شهوانی و مشروب الکلی و همهٔ مفاسد دیگر، جملگی محصول تمدن مبتذل غربی است.

همچنین اختلاط پسر و دختر در مجامع و محیط‌های مختلف، مسائل

جنسی و فساد را بیش از اندازه دامن زده است. زن‌ها با شرکت در محافل رقص رسمی و غیررسمی، همهٔ شرم و عفت و آبروی خود را از دست داده و از همهٔ فضایل و شخصیت‌های اسلامی خود عاری شده‌اند. گویا عروسکی هستند به دست سوداگران فیلم‌های سکسی! چرا؟ زیرا «زن اروپایی» این چنین است و ما هم می‌خواهیم در همه چیز مانند زن غربی‌ها شویم! اما نتیجه این تقلید کور، تجزیه و از هم پاشیدگی امت اسلامی در حیات فردی و اجتماعی و تنها و بی‌دفاع ماندن انسان مصری و مسلمان در میان ارزش‌های اسلامی و غربی است که کدام یک را برای زندگی انتخاب کند!؟ اگر بعضی از مصریان هنوز بر آداب و رسوم اسلامی خود باقی مانده‌اند، بعضی دیگر کاملاً لباس غربی بر تن کرده و کاتولیک‌تر از پاپ! شده‌اند. این دوگانگی اخلاقی، اسلامی ـ غربی، به دیگر مراحل نظام اجتماعی هم سرایت کرد و حتی در محیط قانون‌گذاری و آموزش هم این دوگانگی به چشم می‌خورد. در کشور دوگونه نظام آموزشی وجود دارد: نظام حوزه‌های دینی که به **الازهر** منجر می‌شود و دیگری نظام آموزش جدید که به **دانشگاه** ختم می‌گردد؛ هر دو نظام از یکدیگر فاصله دارند. یکی از بقایای میراث اسلامی و دیگری بافتهٔ غرب است. نتیجهٔ این دوگانگی فرهنگی، گیجی و سردرگمی، اضطراب و عقب‌ماندگی و الحاد است.

زمانی که استعمارگران و بیگانگان، نظام حقوقی خود را تحمیل می‌کردند هیچ مقاومتی در برابر خود به جهت «ضعف علما» و رهبران و قانون‌گزاران و حقوقدانان کشور، احساس نمی‌کردند. زیرا مدافعین،

علاوه بر جهل نسبت به روح شریعت اسلامی و آیین الهی، فریفتهٔ حقوق و آرای اروپاییان بودند، از این جهت این قوانین موضوعه، ارتباطی با عقاید و اندیشه و خواست و ارادهٔ مردم مصر نداشت و تنها مواد تصویب شده‌ای بود که از روی قوانین اروپایی کپی می‌گردید. در واقع قوانین اروپایی به طور صوری با قوانین و وحی الهی آمیخته شدند. نتیجهٔ این ترکیب نامتجانس حقوقی، نابودی **وحدت امت** و پاشیدگی کشور بود.[۴۱]

و بدین گونه چهرهٔ مصر رنگ غم به خود گرفته و در نتیجه این تضارب فرهنگی بین اسلام و غرب، دچار یک حالت ترس شرم‌آور، اضطراب و افسردگی روحی و نومیدی و یأس کشنده گردید.[۴۲] آری تمدن غربی چنین بر جامعه اسلامی، که با آن حالت «ضعف در دفاع از خود» به سر می‌برد، تاخته است. گویی که غرب در ذهن و اندیشه و ذوق ما آنچنان بیماری و ایجاد اختلال نمود که جامعهٔ اسلامی، بیماری خود را عامل برتری و فضیلت و کرامت می‌دانست!

اصولاً بزرگ‌ترین فساد و انحراف انسان زمانی است که فساد خود را نیکی، و زشتی خود را زیبایی ببیند.[۴۳]

سیمای غرب

برداشت اخوان از غرب و تمدن غربی، اهمیت ویژه‌ای دارد، چرا که بیشتر ویژگی‌های جنبش اخوان، چه در پندار و چه در گفتار، واکنشی بود به تهاجم نیروها و ارزش‌های غربی علیه شرق. یکی از نویسندگان چنین ملاحظه کرده است که اخوان میان «تمدن غربی» ـ در محیط خاص خود ـ

و «تمدن وارداتی غرب در شرق» فرق می‌گذارد.[۴۴] این نکته را نیز می‌توان بدین ملاحظه افزود که اخوان هر چند که بین اجزای تمدن غربی فرق گذاشته، اما غرب و تمدن غرب را به مفهوم جناح مخالف فرهنگ اسلام تفسیر می‌کند، حالا این جناح «جهان آزاد» باشد یا «جهان کمونیسم»، فرقی نمی‌کند.

تمدن غربی

تمدن غربی در حوزه و قلمرو خود دارای ویژگی‌های ـ مثبت و منفی ـ خاص خود می‌باشد. قطعاً این تمدن در همان قلمرو خود ارزش‌هایی دارد که صاحبانش ـ اروپا و آمریکا ـ بدان افتخار کنند. در این تمدن، آزادی فردی به عنوان پایه و اساس تمدن، محترم است. کارگران به جهت حاکمیت دمکراسی، از طریق سندیکاها حق دارند که از منافع و مصالح خود دفاع کنند. و در نظام اجتماعی و زندگی سیاسی، پارلمان نمایندهٔ آرای مردم است و در نتیجه مسئولان کشور در برابر ملت مسئول‌اند و باید پاسخگو باشند.

و از سوی دیگر: نوعی روح اجتماعی بر ملت‌های غربی حاکم است تا آنجا که انگلستان بی‌دین، در زمینهٔ عدالت و برابری، از برخی کشورهای مسلمان پیشی گرفته است.[۴۵]

و در مقابل، کمونیسم نیز گرچه هنوز در عالم تئوری باقی مانده، ولی دارای خصوصیاتی قابل توجهی است. کمونیسم نیز ادعا دارد که طرفدار فقرا و محرومین و خواستار مساوات و معتقد به «مسئولیت مشترک

طبقات، برادری، انسانیت و جامعهٔ بی‌طبقه» است.[۴۶] این امتیازات کمونیسم به ظاهر سبب شد که عدالت اجتماعی حداقل در سطح مادی، تحقق یابد. لذا کمونیسم به نیازهای عادی انسان پاسخ می‌گوید، اما هرگز کاری به امور روحی غیر مادی و معنویات ندارد. این راه و روش کمونیسم روسی و شاید هم، اروپای مسیحی بود.

به نظر اخوان المسلمین، میان اسلام و اندیشهٔ عدالت اجتماعی، خصومت و یا تضادی که میان غرب مسیحی و کمونیسم وجود دارد، نیست.[۴۷] کمونیسم غیر دینی و ناب روسی، با تأکیداتی که بر عدالت اجتماعی دارد، تنها جانشین «سوسیالیسم اسلامی» است که بر ارکان نیرومند توحید و برادری انسان استوار است.[۴۸]

اخوان المسلمین برای جامعیت اسلام، مثالی می‌زنند: تمامی خواسته‌های اساسی دنیای غرب و نازیسم یا به تعبیر عام‌تر نظام‌های توتالیتر، که هر کدام در پی تحقق بخشی از آن هستند، در متن و اساس اسلام وجود دارد و نماز مسلمانان، بهترین نمونه و مثال برای این حقیقت است.

کمونیسم انسان‌ها را به مساوات و الغای طبقات و تمایز و تفاخر به مالکیت خصوصی فرا می‌خواند، این احساس کاملاً در نماز مسلمانان تجسم یافته است. مثلاً وقتی که مسلمان برای عبادت وارد مسجد می‌شود و به نماز می‌ایستد، می‌داند که همه ـ بزرگ و کوچک ـ در برابر خداوند مساوی اند؛ وقتی که مؤذن اذان می‌گوید و همهٔ مسلمانان برای ادای مراسم نماز، به امام جماعت اقتداکنند، در همین عبادت «وحدت و

نظم» وجود دارد؛ امام جماعت هم هرگز یک مستبد دیکتاتور نیست، زیرا اگر او در اثنای نماز اشتباه کند، مسلمان اقتداء کننده حق دارد اشتباه او را تصحیح کند و او باید آن را بپذیرد و این بهترین روش در دموکراسی است.[۴۹]

نقاط منفی تمدن غرب

اما نقاط منفی تمدن غربی که می‌توان به آن‌ها توجه کرده و از آن دوری نمود، این است که دمکراسی‌ها در غرب، به ظاهر نظام سیاسی رضایت بخشی را به وجود آورده‌اند. و از آنجا که در این نوع نظام اجتماعی، آزادی فراوانی در اختیار «فرد» قرار داده شده، فرد نیز با آزادی مطلق خود بی‌بند و بار شده است. سقوط اخلاقی و دشمنی طبقاتی، افزون بر عدم مسئولیت ادبی و فرهنگی و هرج و مرج اجتماعی و سقوط «خانواده» و بی‌ارزش شدن زن، نتیجه این بی‌بندوباری است. از طرف دیگر امروزه دموکراسی مترادف با «**سرمایه‌داری**» است و اساس سرمایه‌داری بر نظام اقتصادی «**رباخواری**» استوار است.

و بالاخره مشکل دیگری که غرب از حل آن عاجز مانده، «**مسئله تبعیض نژادی**» است. آمریکا پشتیبان «امپراطوری مرد سفید» و «انسان زورگوی استعمارگر» است.[۵۰]

البته در اردوی کمونیسم و دموکراسی‌های خلقی! نیز وضعیت مانند غرب است. زیرا طبیعت دموکراسی‌های خلقی، الحاد، استبداد سیاسی و دیکتاتوری کارگری است که هیچ زمینه‌ای را برای آزادی فکر و بیان و

عمل ایجاد نمی‌کند. این فکر «مساوات خواهی» روسی، از سوی دیگر آنچنان ماتریالیستی است که مفهوم اساسی خود را از دست داده است و اصول این نظام، ویرانگر و شورشگرانه است.[۵۱]

پس در واقع «مادیگری»، تنها عامل مشترک نظام‌های غربی ـ کمونیسم و تمدن غربی ـ است و جهان غرب از هر جهت مادی شده که در نتیجه آن، احساس و عاطفهٔ انسانی مرده و رسالت‌های آسمانی و ارزش‌های وحی از بین رفته است.[۵۲]

مشکل اساسی این است که ارزش‌های غربی کم عمق و محدودند، زیرا اصول برابری و عدالت و دیگر ویژگی‌های انسانی را افراد بشر وضع می‌کنند و ارتباطی با خداوند عالم ندارند... .[۵۳]

اینها نقاط منفی تمدن غربی است که مرشد حسن البنّاء به آن‌ها اشاره می‌کند و می‌گوید:

«تمدن غربی که امروزه به علم و صنعت خود افتخار می‌کند و در برهه‌ای از زمان توانسته جهان را خاضع و مطیع خود سازد، در حال حاضر، در ورشکستگی و انحطاط و عقب‌ماندگی به سر می‌برد، زیرا دیکتاتوری، اصول سیاسی آن را نابود کرده و مشکلات اقتصادی ـ نظامی درونش را به هم ریخته و تار و پود نظام اجتماعیش را در هم پاشیده است. (حسن البنّاء این مقاله را در سال ۱۹۳۶ نوشته است). اکنون زمینهٔ شورش و انقلاب در همه جا فراهم است و مردم در حال اضطراب و سردرگمی به سر می‌برند. طمع، مادیگری و سرکوب بر روابط بین المللی حاکم است (اشاره‌ای است به ناکامی ملل متحد) و انسانیت با نومیدی دردناکی به سر می‌برد.

زعامت و رهبری جهان که روزگاری شرق آن را به عهده داشت، به دست **غرب** و **یونان** و **روم** افتاد. آنگاه انبیاء اسلامی، آن را به عهده گرفتند و سرانجام بعد از **رنسانس**، در دست غرب مستبد و ظالم قرار گرفته است و هم اینک بار دیگر وقت آن است که «**شرق**» بپاخیزد و رهبری بشریت را به دست گیرد.[۵۴]

طمع، استبداد و مادیگری، سه چهرهٔ تیره و تاریک غرب است که همواره، پیش و پس از جنگ جهانی دوم، مورد توجه اخوان المسلمین بودند. این نقاط پایهٔ دو اندیشه را درمیان اخوان تقویت کرده است: مقاومت در برابر سکولاریسم (مادیگری و ماده‌گرایی) و مقاومت در برابر استعمار غربی. اگر ماده‌گرایی زاییدهٔ استعمار باشد، پس مبارزه با استعمار ـ با نفوذ تمدن غرب در مشرق ـ پایهٔ اصلی ساختار فکری اخوان است.

استعمار

لازم نیست که شدت تنفر اخوان المسلمین از استعمار را به تفصیل بیان کنیم. شاید بتوان عمق نفرتشان را در یک جمله خلاصه کرد: «استعمار سبب مرگ تدریجی و فساد کامل مصر است».[۵۵]

اخوان به عنوان یک «**نهضت جهانی اسلام**» با هر نوع استعمار که بر کشورهای اسلامی تسلط داشت، درگیر بودند و از این جهت شدیدترین حملات خود را بر ضد نیروهای استعماری معروف ـ به جهت ویرانگری و فسادی که در سیاست آن است ـ متوجه می‌کنند.

آن‌ها سمبل این استعمار را دولت‌های اروپایی: **انگلستان**، **فرانسه**،

ایتالیا، **هلند**، و بعد از جنگ جهانی دوم، **ایالات متحده آمریکا** و **شوروی** می‌دانند. اخوان، **استعمار سرخ** را از خلال روابط تاریخی آن با اسلام می‌نگرند. روسیه از سرسخت‌ترین دشمنان اسلام و مسلمین است و این حقیقتی است که از تعصبِ **مسیحی ـ صلیبی** ریشه می‌گیرد. این استعمار سپس در چهرهٔ روسیهٔ بلشویکی استمرار یافت و سپس بر دشمنی و حقد و کینهٔ خود نیز افزود تا آنجا که امپراتوری روس برای مسلمانان گرفتار و در زنجیر، «**قتلگاه دین**» شد.

با گذشت ایام دو استعماری و امپریالیست: آمریکا و شوروی در مسئلهٔ **فلسطین** با هم متحد می‌شوند. زیرا **روزولت**، رئیس جمهور آمریکا به صفوف استعمار پیوست و دیگران، همگی در به رسمیت شناختن این نوزاد نامشروع (اسرائیل) هم صدا شدند. این شناسایی و همکاری آمریکا با اسرائیل در دوران **ترومن** و با چهار میلیون رأی آن‌ها، در زیر فشار صهیونیستها و ثروت و پول یهود، صورت گرفت.

آمریکایی که ادعای طرفداری از «حقوق بشر» و عدالت اجتماعی و میثاق سازمان ملل را دارد، با پیوستن به **انگلیس** در به رسمیت شناختن اسرائیل غاصب، حقوق بشر را زیر پا گذاشته و فلسطین اشغالی را دودستی تقدیم صهیونیست‌ها کرد. رسانه‌های گروهی آمریکا به ویژه سینما، که همگی زیر سلطهٔ صهیونیستها هستند، در وارونه نشان دادن چهرهٔ اعراب و مسلمانان و بسیج افکار عمومی به نفع اسرائیل، نقش مهمی ایفا کردند. گفته می‌شود که شعار این تلاش برای جمع‌آوری پول و کمک چنین بود: «اگر یک دلار بپردازید، یک عرب را می‌توانید

بکشید».[۵۶] مسئلهٔ فلسطین نقطهٔ آغاز حمله اخوان به آمریکاست.

گرچه مسائل دیگری از قبیل سلطهٔ تأیید استعمار انگلیس در مصر و فرانسه در شمال آفریقا را هم می‌توان به انگیزه‌های آنان افزود، ولی از آنجا که جهان به اصطلاح آزاد، کلیهٔ آزادی‌های جهان اسلام را نابود کرده و طرفدار «تبعیض نژادی» است، لذا آمریکا به عنوان «امپراطوری مرد سفید» معرفی شد. این نکته گاهی با اندیشهٔ دیگری دربارهٔ امریکایی‌ها همراه شده است، بدین مضمون که آمریکایی‌ها پیش از آنکه بد باشند، کودن و احمق‌اند. و به همین دلیل ساده‌تر آن است که ادامهٔ جنگ سرد با روسیه را بر مبنای اندیشهٔ «استعمار» آنان تفسیر کنیم.[۵۷]

سرمایه‌داری آمریکایی، نمونهٔ استعمار اقتصادی نیز بود. موضع‌گیری جنبش اخوان در برابر استعمار اقتصادی پیش از جنگ، تنها به صورت خشم و نفرت از بهره‌کشی «استعمارگر غاصب» و غارت ثروت بود، ولی با آغاز جنگ سرد و آشکار شدن درون‌مایه آن، تلاش هر طرف در به دست آوردن مناطق نفوذ در آسیا، مسئلهٔ رقابت کمونیسم و سرمایه‌داری پیش آمد. اخوان با هر دو جناح مخالفت می‌ورزیدند و البته همانطور که قبلاً اشاره شد، انگیزهٔ آنان دیگر جنبهٔ اقتصادی نداشت، چرا که سرمایه‌داری معادل فردگرایی مبتذل و هرج و مرج اجتماعی، و کمونیسم، معادل الحاد است و هر دو مساوی با ماده‌گرایی است.

نفرت و خشم اخوان از سرمایه‌داری مصری، آنان را بر آن داشت که غرب سرمایه دار و بویژه ایالات متحده را دشمن حقیقی خود بدانند، چرا که این بلوک ـ قدرتمند ـ تلاش دارد تا از طریق کمک‌های فنی و اقتصادی،

از استقلال سیاسی کشور سوء استفاده کند و از راه صدور کالاها و فرآورده‌های خود بر بازارهای کشور، سلطهٔ تجاری خود را بر بازارهای مصر تحکیم نماید.[۵۸]

شایان ذکر است که اسرائیل ابزاری برای رسیدن به سلطهٔ اقتصادی در خاورمیانه شناخته می‌شد. بدین سان در کنار برداشت دینی اخوان، کمونیسم دین ندارد و سرمایه داری در دین خود منافق است. یک تفسیر سیاسی از استعمار اقتصادی وجود داشت و آن اینکه، کمونیسم خطری است که از بیرون امت را تهدید می‌کند، ولی سرمایه‌داری خطری تهدید کننده از درون مرزهاست و به همین دلیل اخوان معتقد بودند که نجات دادن مردم از سلطه و فشار اقتصادی اسفبار، در واقع حمایت و پشتیبانی از آنان در قبال هر دو استعمار سرخ و سفید! است.[۵۹]

در قاموس سیاسی اخوان، علیرغم عدم توجه ملی‌گراها، نوع سومی از استعمار هم مطرح است و آن **استعمار فرهنگی** است. کار این استعمار رسوخ در اندیشه‌ها و عقل‌ها از طریق آموزش و در پی آن تلاش برای تسلط بر اوضاع اجتماعی است.[۶۰] موضع‌گیری اخوان در قبال استعمار فرهنگی، در جریان **جنگ فلسطین** و پس از آن آشکارتر شد. برای مثال، تلاش‌های جامعهٔ ملل در فلسطین، **جنگ صلیبیِ ـ صهیونیستیِ** جدید علیه اعراب و مسلمانان شناخته شد و صهیونیسم با استعمار صلیبی اروپایی همردیف گردید. دو عبارتِ «جنگ صلیبی ـ اروپایی» و «جنگ صلیبی ـ یهودی» که به طور مترادف به کار برده می‌شدند، یگانگی صهیونیسم و تهاجم استعمار غربی را از دیدگاه آنان نشان می‌دهد.[۶۱]

البته این موضع‌گیری اخوان، ریشهٔ تاریخی دارد، زیرا دین در نظر اخوان تنها به یک بعد زندگی منحصر نیست، بلکه در همهٔ ابعاد اجتماعی و فرهنگی مطرح است. اروپای صلیبیِ استعماری نه تنها می‌خواهد سرزمینهای اسلامی را اشغال کند، بلکه قصد دارد تا فرهنگ مسلمانان را نیز تغییر دهد و غربی کند.

یکی از نویسندگان اخوان با لحن تند و نفرت خاصی می‌گوید:

«بدون شک غرب در سرکوب مردم و اشغال زمین و فرهنگ ما می‌کوشد و از مدتها پیش، با تحمیل قوانین و آداب و رسوم فرهنگ خود، در پی دگرگون کردن اوضاع جامعهٔ اسلامی است. بلوک غرب و در رأس آن انگلیس و آمریکا، این اعمال را با نظارت و راهنمایی‌های کلیسا انجام می‌دهد؛ رابطهٔ دولت و کلیسا در سابق تیره و خصومت‌انگیز بود، اما این خصومت بر سر اشغال جهان اسلام، به دوستی و هم‌پیمانی تبدیل شده است.»[۶۲]

نویسندهٔ دیگری می‌نویسد: جنگ‌های صلیبی در ایجاد یک «دشمنی طولانی» آشکار و نهان نسبت به مسلمانان، از همان هنگام تاکنون هدف شده است. ولی فاجعه‌ای که در جهان اسلام وقوع یافت، در این روزگار بود. یعنی زمانی که اروپا بر جهان تسلط یافت و سایهٔ تیرهٔ آن گسترش پیدا کرد تا آنکه جهان اسلام را تحت سیطرهٔ خود قرار داد. آنگاه همهٔ نیروی خود را با انگیزهٔ دشمنی صلیبی موروثی، به کار برد تا «استعمار صلیبی» را پدید آورد.

سید قطب از بحث‌هایش در این رابطه چنین نتیجه می‌گیرد: وقتی که

ژنرال لرد اللنبی، در جنگ جهانی وارد بیت المقدس شد و گفت: «امروز جنگهای صلیبی پایان یافت»، نمایندهٔ وجدان! اروپایی بود.[۶۳]

اما چگونه روح صلیبی در اروپایی که منکر مسیحیت شده، باقی مانده است؟ سید قطب چنین پاسخ می‌دهد:[۶۴]

«فتنه‌ای که صلیبی‌ها برپا داشتند تنها در چکاچک سلاح منحصر نیست، این فتنه قبل از هر چیز فرهنگی است». «استعمار اروپایی از این امر غافل نیست که «روح اسلامی» مانع سرسختی در برابر گسترش استعمار است...».

«... آن‌هایی که گمان می‌کنند نفوذ مالی یهود در آمریکا و دیگر مناطق، غربی‌ها را چنین ره می‌نماید، آن‌هایی که خیال می‌کنند مطامع انگلیس و حیله‌های انگلو ساکسونی!» توجیه‌گر این موضع‌گیری است، آن‌هایی که فکر می‌کنند رقابت دو بلوک شرق و غرب در این اعمال تأثیر دارد، از یک حقیقت روشن غافل‌اند...» و آن اینکه: «اضافه بر همهٔ این عناصر، روح صلیبی‌گری است که در خون اروپاییان می‌جوشد...» بنابراین تفاوتی میان شوروی و آمریکا نیست. اینها در یک جنگ صلیبی بر ضد «اسلام» هم پیمان‌اند.

انتشار مسیحیت، دین اسلام را تهدید نمی‌کند، بلکه خطر واقعی در شکست اسلام، در برابر تمدن غربی است. حسن البنّاء از آغاز دعوت خود، پیروان خود را از این خطر آگاه می‌کرد[۶۵] و می‌گفت: استقلال سیاسی ظاهری بدون استقلال فکری، اجتماعی و فرهنگی ارزشی ندارد. از جمله‌های کوتاه او که الهضیبی نقل می‌کرد، یکی این بود که: استعمار را

از دل و درون خود بیرون کنید تا از کشورتان خارج شود. دیگر نویسندگان اخوان هم همین روش را دنبال کردند: مثلاً شیخ **محمد الغزالی**، این عصر را که تهاجم اروپا پدید آورده است به تمسخر گرفته و مسلمانان را مورد انتقاد قرار می‌دهد که نسبت به دین خود شناخت کافی نداشته و مغزهایشان را به حقیقت‌های محدود مشغول می‌نمایند و دلهایشان را تهی می‌سازند.[۶۶]

و سید **قطب** به اخوان المسلمین چنین هشدار می‌دهد: خطر واقعی در استعمار فکری و فرهنگی است، چرا که این استعمار بر خلاف استعمار سیاسی و نظامی ـ که انگیزنده مقاومت است ـ و قربانی خود را تهدید می‌کند، آرام و فریبنده است، لذا لازم است علیه دستگاه فریب و تزویری که وظیفه فریب و ترفند را به عهده دارد، کار «**جهاد مقدس**» را آغاز کنیم، این دستگاههای فریب، همان وسایل جدید جهان آزاد، یعنی مؤسسه‌ها، مساعدت‌های نظامی، یونسکو و زبان‌ها و قلم‌های دموکراسی‌های مردمی! است.[۶۷]

سید **قطب** چنین نتیجه می‌گیرد که: خطرناک‌ترین دست اندرکاران این دستگاه تزویر و فریب، همان مبشران و محققان و خاور شناسان و جامعه‌شناسانی هستند که حساس‌ترین جایگاه‌های کشور ما را می‌آزمایند و بررسی می‌کنند.[۶۸]

البته نگرانی از اقدامات و اعمال خاورشناسان، اخیراً افزایش یافته است. این نگرانی بیشتر متوجه تلاش‌های خاورشناسان در ارائهٔ تصویری مسخ شده از اسلام یا نقد اسلام به منظور مخدوش کردن «قداست» آن

است... این حقیقت، «تحریف تاریخ اسلامی»، بزرگترین انتقادی است که اخوان المسلمین به «تحقیقات اروپایی مستشرقین» دارند.[۶۹]

اما نویسندگان مصری که موافق آرای مستشرقان هستند، همچون **طه حسین، علی عبدالرازق، خالد محمد خالد و امین عثمان**، به نظر اخوان المسلمین، مقلدان و دنباله روان کور و بدون قید و شرط اروپائیان‌اند.[۷۰]

البته، میسیونرهای مذهبی هم، مزدوران اصلی استعمار و مورد انتقاد شدید اخوان المسلمین بودند. حسن البنّاء می گوید: طبیعی بود که میان «اخوان و هیئت‌های میسیونری برخوردی رخ دهد، زیرا اولی مدافع اسلام و دومی دشمن آن است.» و این ساده‌ترین سخن دربارهٔ موضع اخوان نسبت به مبشران است.

در اینجا نکته دیگری نیز قابل توجه است و آن اینکه: این مبشران، مبلغان غربی هستند و ضرورت دارد که نه فقط مسلمانان، بلکه مسیحیان بومی منطقه نیز از آنان بپرهیزند. چرا که تفاوتی آشکار میان مسیحیان غرب و مسیحیان شرق وجود دارد. و این جداسازی بین مسیحیان غربی و شرقی، در نزد اخوان اهمیت ویژه‌ای دارد (که دربارهٔ آن اشارتی قبلاً به عمل آمده است).

کافی‌است اشاره کنیم که اخوان المسلمین، همه نویسندگان مسلمان و مسیحی را که توطئه‌های غربیان، به ویژه پروتستان‌ها را، در راه نابودی مذهب ارتودوکس بومی و میراث قبطی، افشاء می‌کردند، مورد تأیید قرار می دادند.

پی‌نوشت‌ها

۱. به عقیدهٔ اخوان المسلمین، همانند دیگر مصلحان جهان اسلام، آغاز انحراف از پایان دوران خلافت راشدین است، ولی به عقیدهٔ شیعه، انحراف در نظام اسلامی از موقعی آغاز شد که پس از وفات رسول خدا (ص)، خلافت به جای شخصیتی شایسته همچون امام علی(ع)، به دست افرادی دیگر افتاد و به جای حاکمیت «علم و تقوی»، «قریشی‌بودن و عربیت» حاکم گردید. (خ)

۲. غزالی، الاسلام، صص ۱۷۲ ـ ۹ و صص ۱۹۶ ـ ۸. و قطب، العداله، ص ۲۲۹ و صص ۱۷۶ ـ ۲۳۲.

۳. رسالهٔ بین الامس، صص ۹ ـ ۱۳ وهمچنین رسالهٔ جیل، صص ۱۵ ـ ۱۶.

۴. الغزالی، الاسلام و الاستبداد السیاسی، صص ۱۱۲ ـ ۲۱۸.

۵. رساله جیل مسلم، صص ۱۷ ـ ۱۸.

۶. نگاه کنید: انور الجندی، الامام المراغی (۱۹۵۲) و همچنین برای شناخت مختصری از زندگی مراغی، نگاه کنید به صفحاتی از: شرق معاصر (۲۱ اوت ۱۹۴۵)

۷. نگاه کنید به: هیّوارث دن، مصرالحدیثة، صص ۳۲ ـ ۴ و همچنین م ذ، صص ۲۷۳ ـ ۲۷۴ و ایضاً مجلة الدعوة (۱۲ فوریة ۱۹۵۲)، ص ۲.

۸. مجله الشهاب (۱۴ نوامبر ۱۹۴۷)، صص ۳ ـ ۴.

۹. الغزالی، الاسلام المفتری علیه بین الشیوعیین والرأسمالیین، صص ۲۶ ـ ۲۷.

۱۰. الغزالی، فی موکب، ص ۱۲ و الحجاجی، رسالة، صص ۵۶ ـ ۹ و عبد القادر عودة، الاسلام بین جهل اتباعه، صص ۲۲ ـ ۲۳ و ۳۶ و ۶۰ ـ ۶۴.
۱۱. برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به: مقاله‌ای تحت عنوان «عصر المـمالیک یستمر فی الازهر»، ج ۱ م (ژوئیه ۱۹۵۴)، ص ۱۲.
۱۲. الغزالی، الاسلام والاستبداد، صص ۲۱۰ ـ ۷۰۶.
۱۳. الغزالی، الاسلام المفتری علیه بین الشیوعیین و الرأسمالیین، ص ۲۷.
۱۴. مجله الدعوه (۶ فوریه و ۱۹۵۱)، ص ۱۳.
۱۵. مذکرات الدعوة و الداعیة (خاطرات تبلیغ و مبلغ) نوشتهٔ حسن البنّاء، صص ۶۸ ـ ۶۹.
۱۶. همان مآخذ، صص ۶۸ ـ ۶۹. به نظر می‌رسد که بهره‌گیری البـنّاء از واژه «طریقه‌های دیگر» بیانگر این موضوع باشد که اصول تصوف (به اعتقاد برخی از اعضای سازمان) در ساختار سازمان نفوذ داشته است.
۱۷. نگاه کنید: الندوی، مذاکرت، صص ۸۳ ـ ۸۵
۱۸. الغزالی، الاسلام و الاستبداد السیاسی، ص ۱۸۳ و حسن الباقوری، حسن البنّاء، صص ۲۶ ـ ۲۷.
۱۹. نگاه کنید: الغزالی، الاسلام المفتری علیه، صص ۴۸ ـ ۴۷ و الغزالی، الاسلام و المناهج الاشتراکیه، ص ۱۷۴ و سید قطب، معرکة الاسلام، ص ۹۶.
۲۰. نگاه کنید به: زکی، الاخوان، صص ۴۱ ـ ۴۲.
۲۱. نگاه کنید به البنّاء، مذکرات، صص ۶۵ ـ ۶۷ و همچنین، بیان الامس والیوم، ص ۹؛ الرسائل الثلاثة، دعوتنا، صص ۲۶ ـ ۲۸ و نظام الأسر ورساله التـعلیم، صص ۶ ـ ۷.
۲۲. نگاه کنید به: مذکرات الدعوة و الداعیه، ص ۹ و همچنین به نشریه‌ای که کمیته جوانان مسـلمانان تـحت عـنوان: المسألة القـادیانیه در ۱۹۵۳ بـه قـلم

ابوالاعلی المودودی ـ پاکستان ـ منتشر کرد.

۲۳. نگاه کنید به: دعوتنا فی طور جدید، ص ۲۴.

۲۴. غزالی، من هنا نعلم (ترجمهٔ فاروقی) و همچنین نگاه کنید به: سمیت، الاسلام فی التاریخ الحدیث، صص ۴۱ ـ ۴۷ و بویژه ص ۴۷.

۲۵. در این خصوص که اخوان المسلمین بر خلاف این نظریه عمل می‌کردند، نگاه کنید به: غزالی، تأملات فی‌الدین والحیاة، ص ۱۵۹ و همچنین از همان نویسنده، الاسلام المفتری علیه، ص ۱۱۹؛ مشکلاتنا فی ضوء النظام الاسلامی، صص ۵۵ ـ ۵۸.

۲۶. الغزالی، الاسلام و الاستبداد السیاسی ص ۳ و صص ۱۷ ـ ۱۹ والحجاج، امام، صص ۲۰ ـ ۲۳.

۲۷. روزنامهٔ اخوان المسلمین، (۱۹ ژوئیه ۱۹۴۶)، ص ۴، برای بدست آوردن خلاصه جامع‌تر نسبت به احزاب، به سه کتاب از انورالجندی مراجعه کنید: فضائح الاحزاب السیاسیه، و المناورات السیاسیة (۱۹۴۷) و تاریخ الاحزاب السیاسیة (۱۹۴۶)

۲۸. غزالی، الاسلام المفتری علیه، صص ۱۱۸ ـ ۱۱۹ و همچنین مجلهٔ الدعوه (آوریل ۱۹۵۲)، ص۱۸.

۲۹. روزنامهٔ اخوان المسلمین (۲۶ سپتامبر ۱۹۴۶) و غزالی در الاسلام المفتری علیه، صص ۶۷ ـ ۷۰.

۳۰. نگاه کنید به: روزنامه اخوان المسلمین (۲۶ سپتامبر ۱۹۴۶)، دربارهٔ دیدگاه نخست و همچنین به غزالی، تأملات فی الدین و الحیاة، صص ۲۸ ـ ۳۰ و حجاجی، روح و ریحان، صص ۴۶ ـ ۴۸.

۳۱. الغزالی، الاسلام المفتری علیه، ص ۱۰۶ و همچنین، الاسلام و المناهج الاشتراکیه، ص ۱۵۳ و صص۱۵۹ ـ ۱۶۵. قطب، معرکة الاسلام و الرأسمالیه،

صص ۷ و ۹ ـ ۲۷.
۳۲. قطب، معرکة الاسلام والرأسمالیه، صص۷ و۹ ـ ۲۷.
۳۳. مشکلاتنا فی ضوء النظام الاسلامی، صص ۷۱ ـ ۷۲.
۳۴. پیشین، ص ۸ والندوی، مذکرات، ص ۴۷. در اینجا توضیحی به قلم پدر البنّاء آمده است.
۳۵. پیشین، ص ۷۳.
۳۶. غزالی، ففی‌موکب الدعوه، صص ۱۹۸ ـ ۹ و الاسلام والاوضاع الاقتصادیه صص ۷۲ ـ ۸۳.
۳۷. مجله الدعوه (۱۷ اوت ۱۹۵۴)، ص ۱.
۳۸. الرسایل الثلاث، صص ۳۱ ـ ۳۲.
۳۹. نداء الاصلاح، بیانیهٔ الازهر که غزالی آن را درکتاب: من هنا نعلم صص ۸۲ ـ ۸۳ آورده است.
۴۰. حسینی، الاخوان، ص ۱۷۳.
۴۱. نگاه کنید به: سید قطب، معرکة الاسلام و الرأسمالیه، ص ۲۵ و الغزالی، الاسلام والاستبداد السیاسی، ص ۱۶۲ و الغزالی، الاسلام المفتری علیه، صص ۶۸ ـ ۶۹ و تأملات فی الدین والحیاة، ص ۱۳۱ و الاسلام و الاوضاع الاقتصادیه، صص ۸۶ ـ ۹۴.
۴۲. روزنامهٔ اخوان (۱۷ ژوئیه ۱۹۴۶)، ص ا.
۴۳. الغزالی، من هنا نعلم (ترجمهٔ فاروقی به انگلیسی)، ص ۱۳۵.
۱۳۶ بین الامس و الیوم، صص ۱۹۱ ـ ۲۰ و روزنامهٔ اخوان (۱۹ ژوئیه ۱۹۴۷)، صص ۱ و ۴، و سید قطب: معرکة الاسلام والرأسمالیه، ص ۳۱.
۴۴. قطب، معرکة الاسلام والرأسمالیه، صص ۲۳ ـ ۲۷ والغزالی، الاسلام المفتری علیه، صص ۳۶ ـ ۳۸.

۴۵. دعوتنا فی طور جدید، ص ۱۰.
۴۶. عودة الاسلام والاوضاع السیاسه، صص ۷۸ ـ ۷۹.
۴۷. الرسائل الثلاث، صص ۸۷ ـ ۸۹.
۴۸. روزنامۀ اخوان المسلمین (۲۴ اکتبر ۱۹۴۶)، ص ۳، سید قطب، دراسات اسلامیه صص ۹۶ ـ ۹۸ و ۱۰۷ ـ ۲۱۴.
۴۹. قطب معرکة الاسلام والرأسمالیه، صص ۴۱ ـ ۴۲. هضیبی، روزنامۀ الاهرام) ۲۵ نوامبر ۱۹۵۳)، صص ۶ و ۱۱.
۵۰. قطب، دراسات اسلامیه، ص ۱۰۷، و همچنین از همین نویسنده: السلام العالمی والاسلام. قطب پس از جنگ کره بدین نظر دل بسته بود که جنگ، ضرورت زندگی ملی آمریکا شده است و جایگاه او همچون رئیس بخش انتشارات، او را به پایگاه صاحب نظر جنبش رسانید. این دو کتاب شهید سید قطب توسط ما به فارسی ترجمه و بارها تجدید چاپ شده است).
۵۱. قطب، السلام العالمی، ص۱۶۴ و هضیبی، روزنامۀ الاخوان، ص ۲۵ (۱۱ نوامبر ۱۹۵۳).
۵۲. الغزالی، الاسلام المفتری علیه، ص ۱۰.
۵۳. هضیبی، روزنامۀ الاهرام (۲۵ نوامبر ۱۹۵۳)، ص ۶.
۵۴. مجله الشهاب (۱۴ نوامبر ۱۹۴۷)، ص ۸۶ ـ ۸۸ و الندوی، مذکرات، ص ۴۳. ۱۴۸ الغزالی، من هنا نعلم (ترجمۀ الفاروقی به انگلیسی)، ص ۲۲ و ۱۵ والمسلمون بین التبشیر والاستعمار، قاهره ۱۹۵۲، نشریۀ بخش دانشجویی.
۵۵. سید قطب، العدالة الاجتماعیة فی الاسلام، ترجمۀ هاردی به انگلیسی، ص ۲۳۵.
۵۶. پیشین، صص ۲۳۶ ـ ۲۴۰.
۵۷. مجله الدعوه (۲۷ ژوئیه ۱۹۵۴)، ص ۳.

۵۸. قطب، دراسات اسلامیه، صص ۱۶۳ ـ ۱۶۶. ف.س.نورژوب در کتاب خود تذلیل الشعوب (ص ۶۷) این مسئله را توضیح داده است.
۵۹. قطب، دراسات اسلامیه، ص ۱۶۳.
۶۰. نگاه کنید به: نحو جیل مسلم، صص ۱۹۱ ـ ۲۲.
۶۱. الغزالی، من هنا نعلم، ترجمهٔ فاروقی، صص ۱۳ ـ ۱۶.
۶۲. البنّاء. مذکرات، ص ۱۵۷، و فصل اول از این کتاب.
۶۳. م ا د (۲۷ ژوئیه ۱۹۵۴) ص ۳.
۶۴. قطب د ا ج ص ۱۶۶ ـ ۱۶۳. مرجعی دیگر به این مسأله اذعان کرد و این مرجع ف ج س ج نور ثروب در کتابش: «تذلیل الشعوب»، ص ۶۷.
۶۵. قطب د ا ج ص ۱۶۳.
۶۶. نگاه کنید به رن ج م ـ ص ۱۹ ـ ۲۲ به هر حال شدت خصومت نسبت به خاورشناسان کم نشد: ج ا م (۲ ژوئیه ۱۹۵۴) ص ۱۳. یکی از اعضای غیر سیاسی به نام محمد یوسف موسی در مقاله‌ای که خدمات خاورشناسان به اسلام و فرهنگ اسلامی اعتراف کرد، همچنان در کتاب جیب: «التطورات الحدیثة فی الإسلام» آمده و اعضای انگلیسی‌دان آن این مطلب را محل مناقشهٔ سودمندی دانستند، ما در زمانی که مشغول این پژوهش بودیم پیش از یک بار و به صراحت شنیدیم که «امید است این پژوهش حمله به اسلام نباشد»!
۶۷. نگاه کنید به غزالی م هـ ن (ترجمه فاروقی) ص ۱۳ ـ ۱۶.

- ۹ -

راه حل : بازگشت به اسلام

راه حل
بازگشت به اسلام

تصویر دنیایی که اخوان المسلمین در آن زندگی می‌کنند از نظر فساد عقیده و انحطاط اخلاقی به جایی رسیده که دیگر قابل تحمل نیست: غرب‌زدگی، فساد اخلاق و بی‌بندوباری چنان در جامعه حاکم می‌باشد که هرگز به وصف نمی‌گنجد؛ از دین و مذهب، اخلاق و روحانیت چندان خبری نیست و آداب و رسوم مبتذل و منحط غربی جای تعالیم و ارزش‌های اسلامی را گرفته است. رجال سیاسی وابسته و روشنفکران خود باخته و روحانیون دنیا دوست ـ دولتی ـ منفعل بوده‌اند و هیچ مقاومتی از هیچ ناحیه‌ای، در برابر این سیل بنیان کن استعمار و ابتذال، به چشم نمی‌خورد.

در این شرایط بود که مرشد اخوان، **حسن البنّاء**، به **فاروق** نوشت: مصر امروزه بر سر یک دوراهی قرار گرفته است: راه غرب و راه اسلام. طرفداران و هواداران هر یک تلاش می‌کنند که ملت را بدان سوی بکشانند و اخوان المسلمین، به مثابه مردان با اراده و با ایمان و پایبند به عقاید خود، ملت را به سوی اسلام می‌خوانند. مصر در این میان نقش

یگانه و ویژه‌ای را به عهده دارد. همچنان که اصلاحات اجتماعی در مصر با اسلام آغاز شده، لازم است نهضت اسلامی نیز از مصر آغاز شود. و هرگز «اسلام جهانی و فراگیر» پا نخواهد گرفت مگر آنکه یک دولت اسلامی متکی بر نیروهای مسلمان تشکیل شود.[1]

این اسلامی که از آن سخن می‌گوییم، اسلام راستین، اسلام «اخوان المسلمین» است. البته این اسلام جدیدی نیست، اما با اسلامی که مورد تأویل‌های مختلف مسلمانان قرار گرفته، تفاوت دارد.[2]

عده‌ای اسلام را تنها در عبادات و شعایر مذهبی خلاصه کرده‌اند «و این همان اسلام متعارفی است که همچنان در میان بسیاری از مسلمین رواج دارد». گروهی دیگر اسلام را مجموعه‌ای از «فضایل اخلاقی نیک»، «عرفان»، «معنویات» و «ترک امور مادی» می‌دانند و برخی دیگر تنها جنبهٔ دنیایی و «عملگرایی» آن را می‌بینند. و سرانجام، عده‌ای هم اسلام را تنها یک «عقیدهٔ موروثی» غیر قابل بحث و بررسی تلقی می‌کنند و در واقع همهٔ این گروه‌ها، اسلام را از ریشه نفی می‌کنند و برای آن به مفهوم واقعی، اصالت قایل نیستند!

این عقاید بیشتر در میان پیروان فرهنگ و آموزش غربی و آنهایی یافت می‌شود که در بطن تمدن غربی پرورش یافته‌اند واسلام را از سرچشمهٔ اصیل و زلال آن نشناخته‌اند و یا کسانی که اسلام را در آن چهرهٔ مسخ شده و دگرگونی که مستشرقان از اسلام ترسیم کرده‌اند، می‌شناسند.

اما ما معتقدیم که قوانین و تعالیم اسلام، جامع و شامل و زندگی‌ساز است و سعادت دو جهانی انسان را تضمین می‌کند و کسانی که تصور

می‌کنند اسلام تنها در جنبه‌های عبادی ـ روحی منحصر است، سخت در اشتباهند. زیرا اسلام عقیده وعبادت، وطن و ملیت (امت اسلام) دین و حکومت، روح و عمل، قرآن و شمشیر است. قرآن همهٔ این امور را جوهر و ذات اسلام معرفی می‌کند».[۳]

بنابراین باید در برابر این ارزش‌های مبتذل غربی ایستادگی کرد؛ آن‌ها مقدمهٔ فساد و پردهٔ زیبای ابریشمینی است که در پشت آن، «طمع استثمارگران» و «آرزوهای سلطه‌جویان» پنهان شده است و اعراب و مسلمانان و حتی بقیّه «شرقی‌ها» نمی‌توانند خود را از چنگال آن‌ها برهانند، مگر آنکه در برابر این ارزش‌های مبتذل مقاومت کنند و با تکیه بر خود و توکل به خدای خود، قیام نمایند. و این کار برای مسلمانان بسیار آسان است، زیرا آن‌ها با تعالیم فراگیر مکتب غنی اسلام، نیازی به چنین ارزش‌های غربی ندارند.

«وطن‌دوستی»، جهانی بودن، عدالت اجتماعی، سوسیالیزم، سرمایه‌داری، جنگ، تقسیم ثروت، رابطهٔ تولیدکننده و مصرف‌کننده و دهها مسئله از این قبیل که امروزه مورد توجه رهبران و فلاسفهٔ شرق و غرب است، همه این‌ها، به باور ما در اسلام به نحو کامل در اسلام حل شده است. اسلام به جهان روش و برنامه‌ای را ارائه داده که بشریت می‌تواند در پرتو آن از خطرها و مشکلات دور بماند وخیرات و برکات را به دست آورد.[۴]

و یک بار دیگر: «زمانی که **انقلاب فرانسه** حقوق بشر و آزادی و مساوات و برادری را اعلام می‌دارد و هنگامی که **انقلاب شوروی** بانگ

نابودی طبقات و تحقق عدالت اجتماعی را سر می‌دهد، انقلاب بزرگ اسلام، از ۱۳ قرن پیش، همهٔ این اهداف را تحقق بخشیده، بدون آنکه فقط به صدور تئوریهای فلسفی بسنده نماید. اسلام این اصول را در بستر زندگی روزمرهٔ مسلمانان و انسان تثبیت کرده و علاوه بر آن «فکر قداست کلّ نژاد بشر و کمال فضایل معنوی را نیز به آن اضافه کرده است».[۵]

بنابراین، اسلام جامع نیکی‌های همهٔ نظام‌های دیگر است و به تنهایی کافی است که «امّت» را احیا کند. «تاریخ نیز به شایستگی اسلام برای تحقق این رسالت گواهی می‌دهد. زیرا ملتی را تربیت کرد و به تاریخ تحویل داد که از هر جهت، شریف‌ترین، بزرگوارترین، مهربان‌ترین، مبارک‌ترین و بااستعدادترین ملتهاست».

ما وقتی زندگی خود را براساس اصول و مبادی اسلام ـ نه بر پایهٔ اصول دیگران ـ بنا کنیم، واقعیت وجودی و «استقلال اجتماعی و سیاسی» خود را تثبیت می‌کنیم.

نظام اسلام یک نظام جامع و کامل مبتنی بر پایه‌های عملی و معنوی است و این حقیقتی است که به اسلام، به عنوان یک نظام و روش، منحصراست و اسلام قادر است تا هر ملتی را که بخواهد روی پای خود بایستد، پشتیبانی کند و نیازهایش را برآورده سازد. اسلام امید می‌دهد، اراده و عزم را تقویت می‌کند و زندگی را شکوفا می‌سازد.

«یأس و ناامیدی راه الحاد» است و «سستی نشانهٔ اشتباه». اسلام امت را به احترام نسبت به یکدیگر وامیدارد، زیرا هر امتی باید ملیت، تاریخ درخشان و شکوه خود را پاس بدارد.[۶]

نخستین گام ضروری برای بیداری و نهضت، ایجاد آگاهی معنوی در همهٔ افراد است. این آگاهی، مهم و مقدم بر اصلاح عملی است. خداوند می‌گوید: **﴿ان الله لایغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بأنفسهم﴾** (۱۳: ۱۲)؛ پس احیای یک ملت بدون احیای افراد و آحاد آن ممکن نیست. ضعف و ذلت ملتها، «از سستی دلها ونبود فضایل و ویژگی‌های مردانگی در آن ملت بر می‌خیزد». ملتی که دنیا و دنیا پرستی بر او حاکم است و روح مقاومت و جهاد در راه حق را از دست داده، شایستهٔ بقاء نیست و احترام به خود را همچون امید و آرزوهایش، از دست می‌دهد. نیروهای مادی‌ای که شرق به آنها نیاز دارد، در بسیج و رهاسازی نیروهای معنوی نهفته است. زیرا اگر فردی توازن معنوی را به دست آورد، این اصلاح به «خانواده» و سپس «جامعه» راه خواهد یافت. بنابراین هر ملتی، تا هنگامی که از ویژگی‌های بایسته برای شکوه و عظمت خویش بی‌بهره باشد، از دردها و مصائب خود در رنج خواهد ماند.[7]

محمد(ص) پیامبر اسلام سه اصل را به پیروان خویش آموخت:

۱. مسلمانان آخرین رسالت آسمانی را دارند.

۲. آنان حاملان این رسالت و اصحاب آن هستند و وظیفه دارند که در زندگی خود، پرچم تبلیغ و دعوت را بر دوش بگیرند.

۳. چون در راه خدا تلاش می‌کنند، خداوند پشتیبان آن‌هاست.

اخوان المسلمین، مسلمانان جهان را علاوه بر اصول پنج‌گانهٔ دینی، به این اصول دعوت کردند و با ایمان به عظمت اسلام و افتخار به مسلمان بودن و امید و توکل به پشتیبانی خداوند، به نهضت خود برخاستند.[8]

بنابراین تا زمانی که مسلمانان به اسلام نخستین بازگشت نکنند، نجات و سعادت نیز نخواهند داشت: «قرآن»، کتاب جامعی است که خداوند همهٔ اصول عقاید و فضایل اجتماعی و همهٔ اصول تشریحی دنیوی را در آن جمع کرده است».

اگر مسلمانان از این اصول حقّه دور شده و انحراف یافته‌اند، رسالت ما «اخوان المسلمین» و کسانی که از ما پیروی کنند، بازگشت به راه راست خواهد بود.[۹] این دعوت بازگشت به اصول و مبادی اسلام است نه دعوت به بازگشت به «قرن هفتم» (میلادی)؛ آن‌هایی که چنین می‌پندارند، آغاز تاریخی اسلام را با پیدایش «نظام اسلامی» اشتباه می‌گیرند.[۱۰]

نظام اسلامی

هدف نهایی اخوان المسلمین برپایی «**نظام اسلامی**» بود. این عبارت در عمل، و با کمی اغماض، بیانگر تشکیل یک «دولت اسلامی» بود و همواره به مجموعی از اصول قانونی ـ و نه سیاسی ـ که برای یک جامعهٔ اسلامی، اساس و محور به شمار می‌رفت، دعوت می‌نمود. البته «نظام اسلامی» دقیقاً به معنی «دولت اسلامی» نبود؛ هدف، برپایی محیط اسلامی خالصی بود که فرهنگ اسلام به تمام معنی در آن حاکم شود و نه اینکه دولتی به وجود آید که تنها نام اسلام را بر خود داشته باشد و مانند دولتهایی، فقط ادعای اسلامی بودن را داشته باشد.

جدا دانستن «نظام اسلامی» از «دولت اسلامی» آنچنان که در قرون وسطی فهمیده می‌شد، مسئله‌ای است که تحلیل ما از اخوان را از دیگر تحلیل‌ها ـ که اخوان را جنبشی واپسگرا، متعصب و خواهان بازگشت به

هنجارهای اداری ـ سیاسی قرن هفتم میلادی می‌دانند ـ تفکیک می‌کند. این نظریه هر چند جنبه انقلابی دیدگاههای اخوان را منعکس می‌نماید، اما انفعال اخوان نسبت به برخی مسائل، همچون خلافت و یا رویکرد گستردهٔ مردم به عضویت در این سازمان را نمی‌تواند توجیه کند.

گذشته از اعضایی که گرایش‌های غیر دینی یا ملی داشتند و یا کم و بیش به زندگی جدید و پیشرفته پا نهاده بودند، برادرانی که هنوز پایبند سنت‌ها بودند، این هدف (خلافت و بازگشت به هنجارهای سدهٔ هفتم میلادی) را دست یافتنی و یا حداقل دلپذیر می‌دانستند. ما در این خصوص به دیدگاهی که به «البنّا» نسبت داده می‌شود و الهضیبی آن را نقل می‌کند و در بسیاری از نوشته‌های اخوان آمده است استناد می‌کنیم، و آن اینکه: سیستم پارلمانی موجود در مصر، در صورت اصلاح، می‌تواند اهداف سیاسی اسلام را در یک دولت اسلامی، برآورده سازد؟* در این صورت هدف تلاش‌های سیاسی اخوان چیزی جز سرنگونی و دیگر

---

*. ما معتقد نیستیم که این نظر درست است. «سافران» در کتابش بنام «مصر» اظهار می‌دارد که مصر یک کشور اسلامی نبود. وی با اندیشه «اخوان» به مبارزه برخاسته و آن را پوششی برای دعوت به انقلاب شمرده است. اگر مقصود خلافت قرن هفتم یا هشتم این دلالت صحیح باشد. ولی دلالت ما به احساس روشنفکران اخوان در قبال مفهوم این وضع باز می‌گردد که هضیبی در نامه‌هایش خطاب به سران حکومت در ۱۹۵۴ م به روشنی این مطلب راتوضیح داده است.

هاریس Harris درکتابش Nationalism And Revolution ـ ملی‌گرایی و انقلاب ص ۱۶۳ ـ ۶۲ ـ از الحسینی در کتابش الاخوان المسلمون پیروی کرده است. وی اعتقاد دارد حکومت «دینی» هدف اصلی سازمان بوده است. ما به مفهوم و معنای مورد نظر الحسینی اعتماد نداریم بلکه می‌کوشیم میان حکومت دینی ـ دولت اسلامی ـ و حکومتی که مبتنی بر دین است ـ نظام اسلامی ـ تفاوت قائل شویم.

گردانی هنجارهای موجود به عنوان یک «حکومت دینی» نیست.

جنبهٔ مهم دینی این تلاش‌ها در این نکته نهفته است که این جامعه بر محور شریعت اداره می‌شود. یک برادر مسلمان (عضو یا هوادار اخوان المسلمین) می‌بایست به رشد و پیشرفت در برخی زمینه‌های جامعه یا نظام سیاسی تن دهد، و چنین هم می‌کرد، ولی نمی‌توانست با حفظ وفاداری به دین خود، آن هم با برداشتی که از آن داشت، ضرورت فرمانروایی و اجرای قوانین الهی را، آنچنان که در قرآن آمده‌اند، انکار کند.

انکار مبانی اعتقادی و دینی جامعهٔ مسلمان به مفهوم کنار گذاشتن شریعت به سود قوانین و هنجارهای غربی و درنتیجهٔ آن، جدایی قدرت و فرمان دینی از دنیوی، و نابودی گوهر جامعهٔ اسلامی است. ادارهٔ دولت بر مبنایی جز وحی، به دلیل جنبه‌های شرک‌آمیز این کار، موجب خشم خداوند می‌شود.

بدین ترتیب با نگرش مجدد به محور اصلی بحث، دربارهٔ تفاوت میان نظام اسلامی و حکومت اسلامی، باید گفت که هدف اخوان نه برپایی یک دولت اسلامی (البته این نکته نیز مورد توجه بوده است) که فراتر از آن، یعنی ماهیت و سرنوشت جامعهٔ اسلامی در قرن بیستم بود، یعنی همان «نظام اسلامی» که مهم‌ترین عناصر آن عبارت اند از:

۱. شریعت و اعتبار وکارایی آن برای عصر جدید؛

۲. مسئلهٔ «جدایی دولت از کلیسا!».

شریعت

به طور قطع و یقین، این نکته که تمدن‌های دیگر توانسته‌اند خود را از مؤسسات دینی (به دلایل گوناگون) مستغنی کنند، بنابراین مسلمانان نیز باید بتوانند همین برخورد و معامله را با اسلام داشته باشند، از نظر اخوان المسلمین قابل پذیرش نیست. اگر شریعت از تمدن اسلامی حذف شود و دین درمتن تمدن، فرهنگ و زندگی اجتماعی مورد توجه قرار نگیرد، قطعاً تمدن اسلام معنی و مفهوم خود را از دست می‌دهد و جامعهٔ اسلامی به صورت ترکیبی از فرهنگ‌های گوناگون و غالباً نامتجانس درمی‌آید و این سیر، نابودی تمدن اسلامی را به همراه خواهد داشت.[۱۱]

این نظریه که استاد **ویلفرید کانتویل سمیث** از آن با عنوان «حتمیت دینی» در اصلاح اجتماعی اسلام معاصر تعبیر می‌کند، بر این نکته تأکید دارد که «جامعهٔ اسلامی سالم» بدون «شریعت» ممکن نیست. این اعتقاد دو جنبه دارد: روابط خارجی جامعه و نظام داخلی؛ و نظر به طبیعت اسلام، مسلمانان احساس می‌کنند که یا باید مشکلات خود را، خود حل نمایند و یا نابود شوند، زیرا رفاه اجتماعی به تنهایی تهدید نمی‌شود، بلکه اصل «عقیده اسلامی» نیز در خطر است.[۱۲]

زندگی، به مقتضای شریعت اسلامی، یک ضرورت اجتماعی و دینی است و آیات قرآنی که «التزام بما انزل الله» را وظیفهٔ مسلمانان می‌دانند، برای حکم به وجود این کار کافی هستند. از این جهت خواست ما خداوند خود را که فرمود: **﴿وان احکم بینهم بما انزل الله﴾** ـ در میان مردم احکام الهی را اجرا کن ـ و نگفت «بما یشبه ما انزل الله»، اجابت می‌کنیم.[۱۳]

بدیهی است که انگیزهٔ دینی اهمیتی کمتر از احساس جامعه به هرج و مرج و نابسامانی و آشفتگی تاریخی نداشت و بسیار گفته‌اند که مصریان همیشه نسبت به قوانینی که از خارج بر آن‌ها تحمیل شده و با روح اجتماعی و آداب رسومشان چندان توافقی نداشته است، بیزاری و نفرت خاصی داشته‌اند.

در هیچ جامعه‌ای قانونی فراگیر نمی‌گردد مگر آنکه با روحیات افراد و مردم آن جامعه به نوعی هماهنگی داشته باشد؛ اگر این تناسب وجودنداشته باشد، هرگز از قانون، کاری ساخته نخواهد بود.[۱۴]

حسن البنّاء همواره به مقلدان و پیروان تمدن غربی هشدار داده که قوانین و ارزش‌های غربی ریشه و اصالت ندارند و متأسفانه جایگزین ارزش‌های والایی شده‌اند که ریشه در تاریخ، فرهنگ جامعه و نیازهای محیط ما دارند.[۱۵]

در حقیقت شدت احساس اخوان به آنچه می‌توان آن را ملزومات فرهنگی ـ اجتماعی، برای اجرای شریعت نامید، چنان بود که از انگیزه‌های «حتمیت دینی» می‌گذشت؟* ما قبلاً گفتیم که «شریعت» در نزد اخوان یک ضرورت حتمی است، ولی به موازات آن مسئلهٔ تعریف

---

*. نویسنده به خطا تصور کرده است که اخوان «اصول اجتماعی یا فرهنگی» را بر «اصول دینی» مقدم می‌شمارند. واقعیت این است که اخوان تمام اصول اجتماعی و فرهنگی را برخاسته از «اصول دین» می‌دانند. به رغم اینکه نویسنده درک اخوان از اندیشه‌شان را به خوبی به تصویر کشیده است اما بار دیگر میان اصول اجتماعی و فرهنگی از یک سو و اصول دینی از دیگر سو جدایی قائل شده است که به نظر ما این برداشت درست نیست.

شریعت نیز از اهمیت ویژه‌ای در نزد آنان برخوردار است.

البنّا البته در این موضوع تحفّظ خاصی داشت و به جنبه‌های عمومی آن اشاره می‌کرد و از ورود در مسائلی که موجب اختلاف می‌شد پرهیز داشت و برخلاف پیروانش، به خاطر تبعات فرهنگی آن، کمتر به آن می‌پرداخت. اما در تعریف شریعت، البنّاء می‌پذیرد که منشأ و سرچشمهٔ شریعت، قرآن است و در قرآن، میان شش هزار آیه، فقط پانصد آیه در زمینهٔ احکام وجود دارد. بدین منبع می‌توان سیرهٔ پیامبر را که مضمون احادیث صحیح از منابع معتبر است، افزود. البنّاء[۱۶] در قابلیت تطبیق و سهولت احکام اسلامی می‌گوید که **امام شافعی** در دو حالت مشابه در **مصر** و **عراق**، فتاوای گوناگونی را صادر کرده ا ست و قاضی معروف دیگری فتاوای خود را با اختلاف فصول مختلف، تغییر داده است.[۱۷]

البنّاء شاید اعتقاد داشت که شریعت اسلامی، منحصر به مذاهب فقهی چهارگانه نیست، اما بر خلاف پیروانش، هیچ گاه آن را آشکار نساخت. مثلاً **سید قطب** می‌گوید که: میان «شریعت» و «منابع تاریخی فقه اسلامی»، خلط شده است. یعنی شریعت وسیع‌تر و گسترده‌تر از مذاهب فقه اسلامی است. و می‌گوید: احکام فقها در معاملات اسلامی جواب‌گوی نیازمندی‌ها و مقتضیات زمان نیستند، ولی عدم هماهنگی و همگامی فقه با تحول و تکامل زمان آن هم به جهت از هم پاشیدگی جامعهٔ اسلامی هرگز به معنی جمود شریعت و زوال آن نیست.[۱۸] همچنین بیشتر کتاب‌های فقهی که نزد اخوان المسلمین مورد استفاده بودند خلط میان «اقوال فقها» با «اصل شریعت» را یک نوع توهین به شریعت می‌دانند. و

می‌گویند هرگز شریعت منحصر به آرای فقهای مذاهب چهارگانه نیست و این «خلط» در اثر عقب‌ماندگی و پاشیدگی جامعهٔ اسلامی به وجود آمده است.[۱۹]

فقهای اسلام یا ائمهٔ مذاهب چهارگانه، به عنوان مجتهدان راهنما، اهمیت تاریخی خود را داشته‌اند و امروزه همه مورد احترام ملسمانان عصر حاضرند، اما مسلمانان امروز هم همچون «فقهای سابق» حق دارندکه مطابق زمان اجتهاد نموده و حکم و فتوی دهند.[۲۰] اخوان المسلمین با صراحت نظریات خود را در نظریات مفسران پیشین، بیان داشته‌اند. به گفتهٔ یکی از اعضای اخوان، اغلب نوشته‌ها و تفاسیر پیشین، امروزه محل و معنایی ندارد و اکثر تفاسیر مختصر، بیشتر شبیه به لغت نامه‌اند تا تفسیر؛ و تفاسیر مفصل؛ اغلب عنوان منابع علمی قابل استفاده را دارند. هر چند پر از مناقشات خسته‌کننده و جملات مترادف و بیهوده‌اند. امروزه هر دو گونه تفسیرهای کلاسیک «مختصر ومفصل» هرگز پاسخگوی نیازمندی‌ها و سؤالات گونان عصر حاضر نیستند، و نمی‌توانند مطابق زمان، مفاهیم قرآن را تفسیر کنند.[۲۱]

اخیراً اخوان المسلمین بازنگری در احادیث نبوی را به جهت تحریف در جمع‌آوری و تبویب آن‌ها و به دلیل تأخیری که در این کار ـ در تاریخ ـ انجام گرفته و همچنین به دلیل تفرقه، مذهب‌گرایی و منازعات درونی جامعهٔ اسلامی، ضروری می‌دانند.از این رو فقط به این دلیل که کتاب‌های جدید، کتاب‌هایی قدیمی‌اند، نمی‌توانند قابل اعتماد نیز باشند. بلکه باید دقیقاً احادیث آن‌ها مورد تحقق قرار بگیرد و صحیح آن‌ها از باطلشان جدا

شوند و برپایهٔ این تحقیقات ابتکاری، کتاب‌های حدیث جدید تألیف شوند. نظر حاکم در میان اخوان المسلمین این است که احادیث نبوی اگر مورد تحقیق دقیق قرار بگیرند، بجز شماری اندک از آن‌ها، اغلب غیرقابل قبول هستند. حتی به نظر برخی از غلوکنندگان، تنها یک حدیث از پیامبر صحیح است و آن حدیث: «**لا تأخذوا عنی سوی القرآن**»! یعنی از قول من بجز قرآن، هیچ گفتهٔ دیگری را نپذیرید.[۲۲]

یکی از افراطیون اخوان، پا را فراتر می‌گذارد و سخنی را بر زبان جاری می‌کند که هیچ یک از وابستگان اخوان، نظیر آن را نگفته است. او می‌گوید: «سنت واحادیث نبوی سندی است برای نصوص قانونی قرآن، اما اکثریت آن‌ها یک نوع الهام روحی و ارشادی برای نظام اسلامی است». و در پایان می‌افزاید: «این احادیث تجارب فردی مردی است که می‌خواهد مردان خطاکار را ارشاد کند».*

این نظر اخوان المسلمین نسبت به منابع شریعت یعنی قرآن و سنت بود. اولی محتاج تفسیر و دومی نیازمند تطهیر و پاکسازی از شوائب و تحریف است تا از این طریق پاک و خالص شوند و با زندگی انسان مسلمان، هماهنگ گردند.

---

*. این یک نظریه گمراه‌کننده و بسیار نادر است و معلوم نیست که کدام یک از اخوان همچو نظریه‌ای را ابراز داشته است؛ از نظر اخوان هرگز سنت، تجربه یک مرد عادی غیر معصوم نیست، بلکه ریشهٔ سنت، وحی الهی است که بر پیامبر نازل شده. قرآن می‌فرماید: ﴿ما ینطق عن الهوی أن هو الاّ وحی یوحی﴾. متأسفانه این قبیل شبهات اخیراً در ایران نیز توسط بعضی از روشنفکران معاصر مسلمان مطرح شده است...(خ)

اخوان المسلمین که قداست تاریخی فقها را زیر سؤال بردند، به انسان مسلمان معاصر این نکته را تفهیم نمودند که ضروری است تا از سیطرهٔ فرهنگ غلط و قدیمی خود را رهانیده و با نواندیشی، با زندگی برخورد نموده و در برابر هر «امر نو و جدیدِ» مقاومت نکنند. باید «**تقلید بی‌دلیل**»[۲۳] از «**گذشته**» را طرد کنند، زیرا اسلام به عنوان «آیین زندگی ساز» مطابق زمان پیش می‌رود و وظیفهٔ آن «**اجتهاد**» است نه «تقلید».[۲۴] طبیعی است شریعت با معیار «اجتهاد نو»، قابل تطبیق در هر زمان و مکان و شرایط خواهد بود. اصرار بر «آزادی از گذشته» مقدمه‌ای ضروری بر این حقیقت است که «شریعت اسلام» دینی جهانی، قابل اجرا، تکامل یافته و فراگیر است و اصول لازم رابرای پیشرفت و خوشبختی در هر زمان و مکان، در تعلیمات خود قرار داده است.[۲۵]

اما اولین دستور عملی که با حذف تقلید همراه است، فتح باب اجتهاد برای هر مسلمان مجتهد صاحب‌نظر است تا بتواند به نیازمندی‌های زمان پاسخ گوید.[۲۶] این اجتهاد با دو اصل «قیاس و اجماع» همراه است تا اسلام با روح زمان انطباق یابد. اصل «مصالح مرسله» راکه بر پایهٔ آن حاکم شرع می‌تواند هر امر لازم را مطابق مصلحت عامه اجرا کند، می‌توان بر این اصول افزود.[۲۷] این اصل اجتهادی، یعنی «مصالح مرسله»، نزد دو نویسندهٔ اخوان المسلمین که از شهرت جهانی برخوردارند، اهمیت بخصوصی دارد.

سید قطب معتقد است، دو اصل مهم اجتهادی در اصول فقه مطرح‌اند که می‌توانند ابزاری برای تحقق مصالح عمومی از سوی رئیس دولت

(اسلامی) باشند.این دو اصل عبارتند از: ۱. «**مصالح مرسله**» و ۲. «**سد ذرائع**».

مصالحی که «نص خاصی» دربارهٔ آن‌ها وجود ندارد، مصالح مرسله نامیده می‌شوند، و بدین اعتبار شرعی‌اند.اما اصل «سد ذرائع» موضوع بسیار پیچیده‌تری است. ذریعه در لغت به معنی «وسیله» است و معنی سد ذرائع یعنی رفع آن‌ها. به این معنی که وسیلهٔ حرام، حرام است و وسیلهٔ واجب، واجب. سید قطب سپس نتیجه می‌گیرد که «این دو اصل... هر دو یک خاستگاه دارند و آن تضمین رفاه جامعه است. این دو اصل با قانون جاری اسلام و مقاصد کلی آن پیوسته‌اند. همین دو اصل هستند که می‌توانند به سوی تشریعی لازم، برای تضمین شکل سالم زندگی اسلامی همراه با دورنمایی از عدالت کامل اجتماعی ره نمایند».[*][۲۸]

شیخ محمد غزالی، نویسندهٔ مشهور اخوان المسلمین این موضوع را چنین تحلیل می‌کند: حاکم اسلامی در تحقیق مصالح عامه از حقوق خاصی بر مبنای اصول اسلامی برخوردار است که با تکیه بر این حقوق می‌تواند اقدام کند. سپس موضوعاتی را مطرح می‌کند که سید قطب به آن‌ها اشاره کرده و می‌افزاید: اسلام به حاکم، اختیاراتی داده که به وسیلهٔ آن‌ها، در موضوعاتی که قرآن و سنت مباح دانسته، دخالت کند. البته اگر

---

*. شهید سید قطب این موضوع را در کتاب «العدالة الاجتماعیة فی الاسلام» به تفصیل مورد بررسی قرار داده است که مراجعه به آن مفید خواهد بود... و ما در توضیحات ترجمهٔ فارسی آن کتاب که تاکنون ۱۲ بار تجدید چاپ شده است. ضمن تشریح موضوع، گفته‌ایم که در اجتهاد، از نظر شیعه چهار اصل: **کتاب، سنت، عقل و اجماع** معتبر است.(خ)

در این موضوعات مصلحت عمومی باشد.

غزالی مثالی می‌زند و می‌گوید: شیخ اسبق جامع الازهر، **شیخ مصطفی المراغی**، برای جلوگیری از کثرت طلاق و تعدد زوجات فتوائی داده است، هر چند که انجام دو امر فوق، بر مبنای نص قرآن آزاد است.

غزالی می‌گوید: هر گونه اعتراض در این زمینه غیرقانونی است، زیرا به نظر غزالی، شیخ مراغی از حوزهٔ اجتهادی خود خارج نشده است، بویژه آنکه با ملاحظهٔ انحطاط جامعهٔ مصری، به این واقعیت پی خواهیم برد.* ۲۹

و به همین طریق قدرت دخالت حاکم در «مالکیت فردی» و امثال آن مسائل، که نحوهٔ تفکر اصلاحی غزالی و قطب را در مسائل اقتصادی، اجتماعی، دنیوی دینی نشان می‌دهد، مورد بحث قرار گرفته‌اند، و بدین گونه آنچه سبب کامیابی و پیشرفت کار آنان شد، نمونهٔ تفکر رهبران اخوان در حل مشکلات زمان در پرتو تعالیم اسلام بود. بنابراین نمی‌توان ادعا کرد که شریعت پاسخگوی نیازهای انسان در همه زمان‌ها نیست.**

اخوان المسلمین در تقریر اسلام به عنوان قانون اساسی، همواره با اعتراضاتی روبه رو بودند؛ این اعتراضات بیشتر در مورد مسائل «جنایی و تجاری» دور می‌زد. مثلاً روشنفکران به حدّ **«زنا»** و **«دزدی»** و مسئلهٔ «ربا»

---

*. علاوه بر شیخ المراغی، بعضی دیگر از شیوخ الازهر در مسئله طلاق ثلاثه، و مسائل مشابه، نظریه فقهی شیعه را پذیرفته و مطابق آن فتوی می‌دهند. (خ)

**. این اختیارات در فقه شیعه به جای هر حاکمی، به فقهاء جامع الشرایط داده شده و اصل ولایت فقیه نیز برای همین منظور و برای راه‌گشائی تنظیم شده است. (خ)

اعتراض داشتند. ما مسئلهٔ ربا را پس از این بررسی خواهیم کرد. تنها کافی است یادآوری کنیم که اخوان دیدگاه سنتی خود را با انجام تعدیلاتی در آن، حفظ نموده‌اند.

نصوص قرآنی در مورد زنا و دزدی یک نص و حکم ثابت و غیرقابل انکارند. اخوان المسلمین در برابر انتقاد بعضی از روشنفکران، چنین پاسخ می‌گفتند: در ارزیابی فلسفهٔ قوانین اسلام سوء تفاهم شده است. و جامعه به درستی فلسفهٔ حد زنا و دزدی را درک نکرده است.این قانون در شرایطی است که جامعه تمامی نیازمندی‌های زندگی معمولی فرد را بر طرف نماید و وقتی که فرد بی‌نیاز شد، اگر اقدام به دزدی کرد، با کیفر و عقوبت «بریدن دست» روبرو می‌شود. و چون تاکنون «جامعهٔ حقیقی اسلام» تحقق نیافته، لذا زمان اجرای این قانون (حدّ) نیز فرا نرسیده است.[۳۰]

بهترین نمونهٔ این نظر اخوان در اعتراض شدید آن‌ها به وضعیت **عربستان سعودی** مشاهده می‌شود که قانون بریدن دست دزد در آنجا، آن هم در حالی که حکام سعودی در دریای پول و ثروت غوطه می‌خورند و اموال دولت و ملت را به یغما می‌برند، اجرا می‌شود.[۳۱]

اخوان در مورد قانون حدّ زنا می‌گفتند: چون شرایط اثبات زنا از نظر شرعی بسیار مشکل است (یعنی اقرار طرفین یا شهادت چهار نفر عادل و پرهیزکار) لذا این قانون عملاً غیر قابل تطبیق است.[۳۲]

گر چه تشریع این مجازات‌ها بظاهر تا حدودی سخت و خشن است اما ضرورت این مجازات‌ها در به وجود آوردن جامعهٔ سالم با امنیت و

آرامش بدیهی است. زیرا در فلسفهٔ حقوق ثابت شده است که «ترس از مجازات خود مانع ارتکاب جرم است». البته استاد الهضیبی در اجرای حدود، نخست مسئلهٔ «تعزیرات» را پیشنهاد می‌کرد که این مسئله در احکام اجتهادی قضات اسلامی روشن است.[۳۳]

جدایی دین از سیاست

شگفت‌آور است که دو نفر از رهبران فکری اخوان المسلمین ـ حسن الهضیبی و عبدالقادر عوده ـ معتقدند که اغلب قوانینی که از خارج به مصر و دیگر کشورهای اسلامی وارد شده‌اند ـ البته بجز چند استثنای انگشت شمارکه همگی در زمینهٔ قوانین جنائی و تجاری هستند ـ تضاد یا مخالفتی با قوانین و اصول کلی اسلامی ندارند.[۳۴]

اگر مسئله چنین است پس چه نیازی به شریعت هست؟ این سؤالی است که اخوان المسلمین هرگز آن را مطرح نکرده‌اند، ولی پاسخ آشکار آنان به سؤال مذکور، دو جنبهٔ به هم وابسته دارد:

۱. انتقاد شدید از «تقلید» مسلمانان از غرب؛

۲. اجرای اوامر دینی و اجتماعی که بر مسلمانان لازم است.

تقلید از غرب، یکی از تنفرانگیزترین پدیده‌هایی بود که البنّاء دربارهٔ آن هشدار می‌داد. اومی گوید: ما می‌خواهیم در فکر و آداب و رسوم زندگی خود مستقل باشیم. می‌خواهیم براساس فرهنگ اصیل و اسلاممان به خود متکی شویم، نه بر تقلید کورکورانه‌ای که ما را به غرب پیوند می‌دهد. می‌خواهیم همچون یک ملت اصیل و ریشه دار در تاریخ و

فرهنگ، با ارزش‌های اصیل خود و ویژگی‌های فرهنگی خود، زنده بمانیم.[۳۵]

نویسندهٔ اخوانی دیگری در جای دیگر می‌گوید:

«غرب زشتی‌هایی دارد و زیبایی‌هایی که باید بدقت مورد ملاحظه قرارگیرند. بنابر این اگر تقلید به معنی دور و جدا شدن از همهٔ ارزش‌های خودی و آداب و رسوم نافع و مفید موجود باشد، این در واقع به این معنی است که هرچه در میان ما هست پوچ و بیهوده است و آنچه که در غرب است اصیل و شایسته! این نوع تقلید در حقیقت عامل نابودی هستی، ملیت، تاریخ و مذهب ما است».[۳۶]

البنّاء تأکید می‌کند: همچنان که اتحاد شوروی بر کمونیسم تکیه دارد و کشور آنگلو ـ آمریکایی، بر دمکراسی خود، بنابراین حق هر دولت مسلمانی است که براساس فرهنگ وتمدن اسلامی خویش کشور خود را اداره نماید.[۳۷]

این استدلال اخیر، نیاز عمیق به یک شخصیت فرهنگی را باز می‌تابد، زیرا اگر شریعت بدرستی تطبیق شود، به حفظ «غرور ملی» و «سلامت فرهنی» و «میراث‌های اجتماعی»،[۳۸] که از تاریخ به دست ما رسیده‌اند، کمک خواهد شد و عرف و قانون اسلامی نیازهای روحی، عاطفی و حقوق جامعه ما را پاسخ می‌گوید، زیرا آن‌ها در این صورت ـ نه تنها قوانینی عرفی، بلکه مقدس نیز هستند.

اخوان معتقدند که هر قانون مثبت، جزء ضروری نظام قانونی هر ملت است. اما قانون وضعی (قراردادی) تطور و تحول جامعه را نشان می‌دهد.

در این میان قانون الهی «شریعت» نقش مهمی را ایفا می‌کند و آن «تنظیم جامعه و رهبری آن» است.[۳۹]

قانون در اسلام به معنی وحدت کامل انسان و در نتیجه وحدت جامعه است. تطبیق شریعت الهی به معنی حاکمیت قانون «الله» است که انسان را در همهٔ کارها پاکباز و بزرگوار می‌گرداند.

***

گفتگو و بحث، میان اخوان المسلمین دربارهٔ موضوع جنجالی «جدایی دین از سیاست» متمرکز شد و این در واقع همان موضوعی است که برای عده‌ای که خواهان بازگشت فرمانروایی شریعت به عنوان داور نهایی در زندگی مردم هستند، مسئلهٔ اساسی و محوری به شمار می‌رود. اگر طرح این موضوع کار ساده‌ای باشد، پاسخ بدان دشوار و پیچیده است، زیرا اگر وحی شامل قانونی باشدکه روابط فرد را (آنچنان که خداوند می‌خواهد) سامان می‌دهد، چگونه می‌توان در این روزگار، که بی‌خدایی - سکولاریسم - در میان ملت‌ها و دولتها فرمانرواست، این موضوع را توصیف و روشن کرد؟ و یا رابطهٔ میان جنبه‌های دینی و دنیوی فرد چگونه خواهد بود؟

البته پاسخ به این سؤال خالی از جنبه سیاسی نیست. زیرا گاهی پاسخ به این سؤال، توجیه‌گر دخالت سازمان دینی در «امور سیاسی» است. و مهم‌تر آنکه: این پرسش، تعریف جهان‌بینی اسلام را در قرن بیستم در بردارد، و تأکید بر شریعت به معنی اصرار بر اموری است - که حتی در خود مصر - با روح و خوی زمان سازگاری ندارد، در حالی که تأکید بر

ماورای شریعت، یعنی قوانین وضعی، به معنی رویگردانی از «روح» اسلام و شریعت محمدی است.

مسئلهٔ «جدایی دین از سیاست» همیشه مسئلهٔ «حکومت دینی» را مطرح نموده است. آیا اگر «حکومت دینی» برقرار شود، جامعه از «استبداد رجال دین»! و «تکفیر» در امان خواهد بود؟ پاسخ اخوان المسلمین به این سؤال‌ها، بر دو محور استوار بود: نخست اینکه در اسلام، طبقه‌ای به نام «رجال دینی» ـ همانند آنچه که در اروپای مسیحی وجود داشت ـ وجود ندارد. بنابراین نباید از تأسیس حکومت دینی، ترس و واهمه‌ای داشته باشیم. البنّاء به این سؤال به گونه‌ای دیگر پاسخ می‌گوید: مفهوم «رجال دینی خود بر خلاف دین است».* و سید قطب چنین تحلیل می‌کند: حکومت اسلامی هرگز تحت تأثیر یک طبقهٔ دینی قرار نمی‌گیرد، بلکه این قانون اسلامی است که حاکمیت دارد.[۴۰]

نکتهٔ دوم ساده و از عرف سیاسی خارج بود و آن اینکه اخوان، منشأ قدرت در حکومت اسلامی را مردم می‌داند و نه خداوند. و حاکم این قدرت را از مردم دارد و علاوه بر این اصل، «شوری» نظارت مردم بر قانون را تأمین می‌کند.[۴۱] گذشته از جنبهٔ سیاسی، اساساً تز «جدایی دین از سیاست» قابل قبول نیست، زیرا کلمهٔ اسلام باکلمهٔ دین مرادف نیست و اسلام، سیاست ـ اجتماع ـ اقتصاد و همهٔ شئون زندگی را در معنی کلی خویش گنجانده است و به تعبیر دیگر، «اسلام یعنی دین و دولت».[۴۲]

---

*. در متن انگلیسی: «رجال دین با خود دین فرق می‌کنند».

از آنجا که این موضوع بیشتر در قالب اصطلاحات غربی یعنی «کلیسا و دولت» و «خدا و قیصر» مطرح شده است، پاسخ‌ها نیز در همین قالب‌اند. البنّاء می‌گوید: اینکه سیاست بخشی از دین است و یا اینکه اسلام، حاکم و محکوم را در چارچوب هنجارهای خود دارد، و از این رو «آنچه از آن قیصر است به قیصر و آنچه از آن خداست به خدا واگذارد»، جزو آموزه‌های آن نیست بلکه قیصر و همهٔ آنچه که مال اوست، از آن خداوند توانای بزرگ است.

البنّا سپس می‌گوید: در اسلام، هیچ سلطه‌ای جز سلطهٔ دولت مشروع که آموزه‌های اسلام را پشتیبانی می‌کند و مردم را به ثمرات دین و دنیا ره می‌نماید، نیست. اسلام، دین را کشاکش میان نیروهای دینی و دنیوی، دولت و کلیسا، آنچنان که در اروپا واقع گردید، نمی‌شناسد.[۴۳]

سید قطب برای این وضع حاکم بر غرب، دو علت ذکر می‌کند:

۱. اختلاف در شرایط پیدایش: هنگامی که مسیحیت ظهور کرد قانون و فرهنگ روم فرمانروا و حاکم بود.

۲. اختلاف اهداف؛ زیرا مسیح دعوتش را ـ برخلاف یهودیگری ـ تنها به صفای روحانی، محبت، رأفت، مسامحه و عفت واطاعت از خدا منحصر ساخت. مسیحیت به عنوان یک «دین» تنها هدفش، ایجاد رابطه میان فرد و خداست، اما دربارهٔ روابط افراد با یکدیگر و رابطهٔ فرد با دولت، دیگر مطلبی ندارد وهمه را به عهدهٔ قانون قراردادی ـ وضعی ـ گذارده است.

از طرف دیگر، اسلام توانست ـ به حسب شرایط پیدایش خود ـ

وحدت زندگی را تحقق بخشد. اگر ما تفکیک مسیحیت میان دوستی خدا (محبت) و دوستی غیر خدا را بر اسلام تحمیل کنیم، اصالت ذاتی اسلام و ویژگی‌هایش را انکار کرده‌ایم.[۴۴]

از این اعتقاد قطعاً هدف مشخصی به دست می‌آید و آن «وجود حکومت در طبیعت اسلام» است، زیرا اگر قرآن قانونی آورده باشد، این قانون به ناچار دولت و حکومت را برای اجرا، لازم دارد.[۴۵]

علاوه بر این، دراسلام وظایفی برعهدهٔ مسلمانان گذاشته شده است که اجرای آن‌ها به وسیلهٔ مسلمین بدون وجود یک حکومت، امکان‌پذیر نیست. اگر ما حکومت را از اسلام جدا کنیم، بسیار ی از این تعالیم معنی خود را از دست خواهند داد. افزون بر این، وجود دولت برای پشتیبانی از خود اسلام نیز ضروری است.

نباید عقیده را بی‌تکیه‌گاه بگذاریم؛ تکیه‌گاهی که مصالح مسلمین در آن از آسیب دور بماند. اسلام هیچ روزی به اندازهٔ امروز به تأسیس حکومت نیازمند نبوده است. زیرا حکومت نه تنها جزو لاینفک اسلام است، بلکه اساساً اسلام در روزگاری که تنها قدرتمندان فرصت حکومت یابند، خود به نابودی تهدید می‌شود.[۴۶]

از طرفی، نیاز دولت به دین و سیاست، ـ هر دو ـ نیاز به توضیح ندارد، ولی این مسئله هرگز نباید از اهمیت جنبه‌های ناب عقیدتی دین بکاهد. هر بُعدی از ابعاد «احیای اسلامی» در سدهٔ بیستم همواره با شریعت و پیامد آن، یعنی وحدت زندگی، در ارتباط بوده است. همچنان که انکار این مسئله، از دیدگاه اخوان، در حقیت انکار معنی و گوهر اسلام راستین

است. اگر تاریخ، تحقق این ارزش‌های والا در زندگی عملی را تنها برای زمان کوتاهی ارائه داده است، این شکست از کوتاهی مسلمین بوده است و نه کار خداوند. و اکنون بر مسلمین واجب است تا با بازسازی جامعه‌ای که خداوند برای آنان خواسته است، گذشتهٔ خود را اصلاح نمایند.[۴۷]

دولت اسلامی

شریعت، ویژگی «نظام اسلامی» است و درچارچوب همین نظام است که حکومت یا **«دولت اسلامی»** برپا می‌شود. در سابق اشاره کردیم که تعریف دقیق و مشخص «دولت اسلامی» برای اخوان موضوع چندان مبرم و ضروری نبود. این باور، به طور جزئی، از کتاب‌های رسمی سازمان دراین زمینه برمی‌خیزد. کمبود موجود در زمینه‌های نوشتاری، کاستی‌ها و بی‌دقتی‌هایی در تعریف ایده آل سازمان، از خود به جا می‌گذارد که البته این حقیقت بعد از وفات مرشد حسن البنّا کاملاً روشن شد. زیرا همین که وی به شهادت رسید و جای شخصیتی الهام‌بخش و رهبری چون او، در میان سازمان خالی ماند، رهبران اخوان مجبور گردیدند تا ویژگی‌های دولت اسلامی ـ با تمام معنی این کلمه ـ را مشخص کنند. ولی این تلاش بر خلاف تلاش سازمان در دیگر زمینه‌ها، همچنیان در کلی‌گوئی، مبهم‌گویی دربارهٔ «وحدت کلمه و دل‌های مردم» باقی ماند. به همین دلیل از تاریخ پیشینیان نظریات روشن و مشخصی در زمینهٔ مسائل اجتماعی و اقتصادی برای مسلمانان باقی نمانده است ولذا می‌توان گفت که هم اینک آغاز کار است و باید علما و فقهای اسلامی، مسائل روزمرهٔ اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جهان اسلام را از نظر فقهی، تحقیق کرده و پاسخ گویند.

سید قطب از اندک اندیشمندانی بود که این حقیقت را دقیقاً درک کرده و به همین جهت می‌گوید: اگر نقطه نظرهای سیاسی و اقتصادی را از دیدگاه کاربردی دولت بررسی کنیم، واقعیت تاریخ، ما را با شکستی نمادین در زندگی اسلام روبه رو می‌کند.[۴۸] عین عبارت انگلیسی وی چنین است:

When we come to discuss political and economic Theory from the Practical Point of view of the state we find that the course of history shows exemplary failure in the life of Islam.

از این رو کسانی که می‌خواستند به بیان «نظریات اسلامی» بپردازند، مجبور بودند که بر «اصول ومبادی» کلی دولت اسلام تأکید کنند. زیرا در تاریخ اسلام، بجز دورهٔ خلافت راشده، قیاسی قابل قبول برای مقایسهٔ حکومت اسلامی در قرن بیستم با آن، سراغ نداشتند* و دیگر تفاصیل، می‌بایست به زمان و مکان و نیازمندی‌های عصر واگذار شود.**

---

*. از میان آن عده از اعضای اخوانی که با آن‌ها گفتگو کردیم، کسی را نیافتیم که در موضوع دیگری مانند این مسئله، نگران باشند. استفاده از این شیوه، شیوع پیدا کرده و در ذهنمان اندیشه پذیرش تحولات سیاسی و حقوقی جدید مصر، توسط اخوان، جا افتاده است. و شاید بتوانیم بگوییم که عدم اهتمام اخوان به نوع حکومت، به کلی گویی و ناباوری منجر شده است. دکتر ر.بیلی ویندر R.Bayly Winder می‌گوید: شاید این امر، نتیجه عدم اهتمام تاریخی در قبال شکل‌های حاکمیت سیاسی می‌باشد.

**. مؤلف در اینجا از خلأ فکری سیاسی اخوان و تفاوت دیدگاه‌های کسانی که وی با آن‌ها سخن گفته است، سخن می‌گوید. ولی ما اعتقاد داریم مبانی دولت اسلامی که نویسنده به بعضی از آن‌ها اشاره کرده است در بین عموم اخوان و اندیشمندان آنان روشن بوده است. ولی در مورد چگونگی اجرای این اصول نظرها به طور طبیعی متفاوت است و اندیشمندان اخوان، به دلیل ضرورت مراعات شرایط زمانی حاکم - به هنگام اجرا - در این باره نظر قطعی ابراز ننموده‌اند. (خ)

نظام سیاسی

سازمان نظام سیاسی دولت اسلامی بر سه اصل اساسی، متکی است:

۱. قرآن، قانون اساسی است؛

۲. نظام حکومت، «نظام شورایی» است؛

۳. حاکم اجرایی باید ملتزم به تعالیم اسلام و ارادهٔ مردم باشد.

وقتی که دولت اسلامی براساس این سه اصل تشکیل یافت، حکومتی نیرومند و دادگر خواهد داشت و با عرف جامعه همگام خواهد بود و مصالح عمومی را تحقق خواهد بخشید. از این سه اصل است که دیگر تفاصیل، در این نظام سرچشمه خواهند گرفت.[۴۹]

نام مسئول اجرایی و زمامدار اسلامی، چندان مهم نیست: خلیفه، امام، ملک و رئیس و هر اسم دیگری که در قرآن آمده است؛ تنها چیزی که مطرح است این است که این حاکم، در حوزهٔ قدرت خود اوامر خدا را اطاعت کند و اصول نظام شورایی را رعایت نماید؛ اما اگر این رهبر «اطاعت اوامر خدا و شوری» را بجا نیاورد، نظام وی، نظامی اسلامی نیست. هر چند نام‌های پرطمطراق: خلیفه، امام، رهبر یا رئیس را با خود یدک بکشد!

حسن البنّاء در میان دو سبک «قدرت مرکزی»، یعنی سبک و روش انگلیسی ـ که قدرت در اختیار وزراء و دولت است ـ و آمریکایی، سبک آمریکایی را ترجیح می‌داد که قدرت در آن، در اختیار رئیس جمهوری است. و شاید این به دلیل سرخوردگی مردم مصر از حکومت‌های وابسته به وزارت‌ها بود.

به هر حال حکومت هر چه باشد، باید ویژگی‌ها و شرایط حکومت اسلامی در حاکم جمع شود. حاکم باید مسلمان، مرد[۵۰]، بالغ، عاقل، رشید، سالم، عالم به فقه اسلامی، عادل و متقی باشد و بعلاوه آن‌ها، از «مدیریت» نیز که شرط ضروری هر حکومتی است برخوردار باشد. زمانی که حاکم اسلامی شرایط اسلامی را رعایت کند و خود استعفا ندهد و یا هیچگونه تخلف قانونی ـ اخلاقی و یا مشکلاتی در تندرستی نداشته باشد، می‌تواند مادام العمر رئیس دولت باشد. و این تصمیم، مربوط به نظر امت است. و البته ضرورتی ندارد که بر خلاف نظریه سنتی، از نسل «قریش» باشد... .

«امت یا ملت منشاء واقعی سلطهٔ دولت است». یعنی، مردم به تنهایی، منبع قدرت و فرمان است و اطاعت از ارادهٔ ملت یک واجب مذهبی است؛ حاکم اسلامی در واقع «نمایندهٔ ملت و منعکس‌کنندهٔ اراده و تحقق‌کننده اهداف ملت است».[۵۱] حسن البنّاء رابطهٔ زمامدار و ملت را یک «قرارداد اجتماعی» می‌داند که در آن نقش زمامدار، نقش عامل و خادم ملت است؛ این نظر در واقع با مسئلهٔ «حکومت موروثی» کاملاً مخالف است و تاریخ اسلام و خلافت راشده هم این مسئله را ثابت می‌کنند.[۵۲]

اگر زمامدار اسلامی نمایندهٔ ملت و عامل قراردادی امت باشد، پس این ملت است که با اختیار خود، او را به عنوان نماینده برمی‌گزینند. ولی در قرآن شیوه خاصی برای انتخاب زمامدار معین نشده است؛ نظر الهضیبی این است که انتخاب «حاکم» باید به هر شیوه‌ای که ملت صحیح بداند،

اگرچه با انتخاب مستقیم مردم، صورت گیرد.[۵۳]

اما عبدالقادر عوده نظر می‌دهد که: باید انتخاب حاکم به دست اهل شورا و در سه مرحله صورت گیرد:

۱. تعیین؛ حاکم قبلی یا یکی از هیئت شوری تعیین شخص را انجام می‌دهد.

۲. انتخاب و پذیرش که هر دو امر، به وسیلهٔ شورا انجام می‌شود.

۳. بیعت؛ یعنی زمامدار سوگند بخورد که بر طبق «قرآن وسنت» و «حق و عدالت» حکومت کند و هیئت شورا سوگند یاد کند که اطاعت و احترام وی را تا زمانی که به امر خدا و قانون عمل می‌نماید، حفظ کند.

و بدین ترتیب، ملت هم با زمامدار جدید بیعت می‌کند. اما اگر حکومتی از راه زور و قلدری حکومت را به دست گیرد، هرگز احترامی نداشته و ملت نیز ملزم به اطاعت او نیست: «**لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق**»، زیرا در این صورت «قدرت حاکم» به مبدأ قدرت (اراده ملت در انتخاب حاکم از سوی شورا) بی‌احترامی کرده و به آن عمل ننموده است.[۵۴]

البته حاکمی که ملت او را انتخاب کرده تا زمام امورش را به دست گیرد، در برابر ملت خود، درهمهٔ کارهای خود اعم از سیاسی، مدنی یا فضایی مسئول است و نمی‌تواند به نفع شخصی خود از امتیاز خاصی برخوردار شود، بلکه او هم بمانند دیگر آحاد ملت در صورت تخلف از قانون ، برای محاکمه تحویل دادگاه می‌شود. اما وظیفهٔ اساسی او حفظ و دفاع از اسلام و اجرای قوانین آن است: وظایفی که رفاه و مصلحت مردم

را تضمین می‌کنند.

زمانی که حاکم اسلامی قانون را اجرا می‌کند، اطاعت واحترام او واجب است و این همان «**پیمان بیعت**» است. ولی اگر او به این پیمان عمل نکند، ملت در نقض و شکستن بیعت خود آزاد است؛ اما اگر او در انجام وظایفش کوتاهی ورزد، در ابتدا ارشاد و سپس تهدید و سرانجام برکنار می‌شود.

پیروی از «**شورا**» یک امر حتمی و پایهٔ اساسی دولت اسلامی است. قرآن مسلمانان را به شورا امر کرده است و فرموده: ﴿**و امرهم شوری بینهم**﴾ (سورهٔ شوری آیهٔ ۳۸). اما هیئتی که عهده‌دار مشاوره است، عده‌ای از اهل شورا یا «اهل حل و عقد» می‌باشند و حاکم و محکوم در برابر شورا، همچون نمایندهٔ ملت، مسئول‌اند. در حقیقت قدرت در اختیار شورا قرار دارد؛ شورا نمایندهٔ ملت ومنبع اصلی قدرت است. از آنجا که اعضای شورا نمایندگان ملت‌اند، می‌بایست انتخاب شوند. اما این انتخاب چگونه و با چه عددی انجام می‌گیرد؟ این یک مسئلهٔ «ثانوی» است که اسلام سخنی دربارهٔ آن مطرح نکرده است، لذا چگونگی انجام آن به شرایط زمان و مکان واگذار می‌شود.

انتخابات شورا هر چه آزادانه‌تر و همه گیرتر صورت گیرد، به همان میزان آرای ملت را صحیح‌تر منعکس می‌کند. و البته ضرورت ندارد که این انتخابات از طریق «احزاب سیاسی » عملی شود.[۵۵]

اما شرایط عضویت در شورا چیست؟ حسن البنّاء این عضویت را در دو گروه از مردم منحصر می‌کند:

۱. فقهاء و حقوقدانان، به شرط آنکه دارای فرهنگ و اطلاعات کافی باشند.

۲. رهبران با تجربه، شامل شیوخ خانواده‌ها و قبایل و دیگر گروه‌های منظم: زیرا اگر انتخابات به گزینش اینگونه افراد نینجامد، نتیجه‌ای از آن به دست نمی‌آید.[۵۶]

نظریهٔ عبدالقادر عوده

اما عوده چندان توضیحی دربارهٔ شرایط عضویت شورا نمی‌دهد، بلکه تنها به طور کلی و مبهم میگوید که اغلب اعضای «شورا» باید فقیه و حقوقدان باشند. روح زمان اقتضا دارد که عده‌از متخصصان و کارشناسان در شورا عضویت داشته باشند، منتهی نظر نهایی در شورا با قانوندانان خواهد بود.[۵۷]

از آنجا که هیئت شورا «حاکمان حقیقی» دولت اسلامی به شمار می‌آیند، حق مراجعه به آنان درهمهٔ کارها وجود دارد، البته در صدور قانون، رأی اکثریت در نظر گرفته می‌شودکه به فرمودهٔ پیامبر عظیم الشأن: «لا تجتمع امتی علی باطل». ـ امت من بر امر باطل اجتماع نمی‌کنند ـ اجتماع امت یکی از ضروریات احکام شرع اسلامی است. هیئت شورا می‌تواند در همهٔ مسائل، جز دو موضوع نظر دهند:

۱. حقایق علمی؛

۲. اصول دینی.

و به عبارت دیگر، وظیفهٔ شورا شامل همهٔ مسائل خواهد گردید مگر

مواردی که می‌تواند فقط پذیرای یک دیدگاه واحد باشد.[۵۸]

ارکان دولت اسلامی

دولت اسلامی دارای پنج قوه یا ارکان است:

۱. قوهٔ اجرای که شخص حاکم عهده‌دار آن است؛

۲. قوهٔ قانون‌گذاری با همکاری حاکم و هیئت شورا؛

۳. قوهٔ قضایی: قضاتی که حاکم معین می‌کند و به عنوان مفسر قانون، دارای استقلال مطلق قضایی هستند؛

۴. قوهٔ مالی، که مسئولان آن از طرف حاکم تعیین می‌شوند، هر چند در برابر شورا (مردم) مسئول هستند؛

۵. قوهٔ نظارت و اصلاح: هیئت شورا به نمایندگی از تمامی ملت، عهده‌دار آن می‌باشد.[۵۹]

چنانکه گفته شد، دولت اسلامی در چارچوب این تصویر، در نوع خود یگانه است، زیرا نه یک حکومت دینی خالصی است که زمام آن به دست روحانیون باشد (که ادعای نمایندگی از سوی خدا را داشته باشند)، چون منبع قدرت در این دولت، فقط مردم‌اند، نه دولت استبدادی و دیکتاتوری، زیرا ملت می‌تواند حاکم را در صورت انحراف از اصول و شرایط بیعت عزل کند؛ و البته سلطنتی هم نیست که حکومت موروثی باشد.

در این چنین دولتی یک رشته حقوق برای افراد تضمین شده است، زیرا در اسلام، به حکم وحی، همهٔ افرادی که به مسلمانان می‌پیوندند از

تضمین‌هایی برای بهره‌مندی از حقوق شخصی خود، برخوردارند.[۶۰] اسلام می‌خواهد به کرامت انسان احترام گذارد و آنان را در خدمت به انسانها و مصالح عمومی، تشویق کند.

حقوق انسانی به طور کلی در اسلام تضمین شده است؛ مساوات به حکم وحی؛ حق هر انسانی است. هیچ فردی بر دیگری از نظر رنگ پوست، جنس و نژاد امتیازی ندارد؛ مسلمانان و غیرمسلمانان در همهٔ حقوق و وظایف و مسئولیت‌ها، مساوی‌اند و مسلمان با یک فرد «ذمی» به جز در آنچه به عقیده مربوط می‌شود، مساوی است و در خصوص امور اعتقادی نیز، «ذمی» تابع قانون خاص مذهب خود می‌باشد.

البته اسلام بموازات این‌ها خواستار همه نوع آزادی برای همگان است: آزادی اندیشه، آزادی عبادت، آزادی بیان، آزادی آموزش و آزادی مالکیت ـ با حفظ حقوق همگان و عدم تعرض به دیگران.... .

آزادی فکر

اسلام به فرد حق می‌دهد تا آزادانه و به «دور از ترس و خرافات و تقلید کورکورانه» فکر کند و به عقل خود تکیه کند و آنچه را که عقل نمی‌پذیرد، انکار نماید؛ اساساً در اسلام فردی که تابع عقل نیست، مطرود تلقی شده است.

آزادی مذهب و عبادت

اسلام نخستین مذهبی است که قانون آزادی در عبادت را وضع کرده است، زیرا هر فردی حق دارد طبق مذهب و شریعت خود عمل کند و

هیچ کس حق ندارد دیگری را به زور به قبول عقیده دیگری مجبور نماید. اگر او در اعتقاد خود اشتباه داشته باشد، لازم است که با دلیل و برهان، راهنمایی شود. خداوند فرموده: **﴿لا اکراه فی الدین قد تبیّن الرشد من الغیّ﴾** ـ در دین اکراه و اجباری نیست. راه حق و باطل، از همدیگر مشخص شده است ـ (سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۵۶)

آزادی بیان

این آزادی تنها یک حق نیست، بلکه وظیفه هر مسلمانی است. هر فردی حق دارد آنچه را که طبق موازین حق می‌داند بیان کند و از عقیدهٔ خود با زبان و قلم دفاع کند؛ و هر فرد مسلمانی حق دارد در همهٔ امور مربوط به اخلاق، مصالح عمومی و نظام کشور، بر طبق قرآن و سنت و با حُسن ظن تمام، سخن بگوید و امر به معروف و نهی از منکر نماید. آری آزادی بیان، در حدود قانون، برای افراد، احزاب، جمعیت‌ها تضمین شده است. اما سوء استفاده از آزادی، هرگز! البته باید اخوت و برادری اسلامی، احترام متقابل و دعوت به حق و همکاری محفوظ باشد و در مقابل، از افراط کاری، نزاع فردی و مذهبی پرهیز شود.

آزادی تعلیم

اسلام نه تنها حق آموزش را مطرح کرده، بلکه آن را یک «فریضهٔ دینی» دانسته است. احترام علم در اسلام به اندازه‌ای است که علم را یکی از راه‌های شناخت خداوند قرار داده است و آموزش برای عموم، در حد معقول وظیفه‌ای است که دولت آن را به عهده دارد.

آزادی مالکیت

در اسلام مالکیت خصوصی افراد، مطابق قانون اسلام محترم است و فرد می‌تواند با بکارگیری آن، صاحب سود مشروعی گردد و تقسیم و توزیع سود حاصله از ثروت نیز طبق مقررات شرع، تنظیم شده است.

نظام اقتصادی

در چارچوب نظام سیاسی، فرد سهم فراوانی درحیات سیاسی جامعه دارد و در همهٔ مقرراتی که در حیات شخصی او، دخالت و نقش دارد، شریک است. طبیعی است که این نحوهٔ تفکر سیاسی موجود که در مصر رواج دارد، تمامی امیدها را به نابودی کشانده است و به همین طریق شیوهٔ تفکر اقتصادی اخوان المسلمین، به اعتقاد حسن البنّاء با رفتار اخلاقی، ارتباط تنگاتنگی دارد. این نظریه در حقیقت از بینش اسلامی او سرچشمه می‌گیرد که، «اخلاق انسان، از روش اقتصادی او جدا نیست». در این چارچوب عدالت اجتماعی نیز قابل اجرا خواهد بود. و روش‌های والایی را که در عمق خود تجلی‌بخش نمونه‌های عالی اقتصادی در قرن حاضر می‌تواند باشد، در بطن خود جای داده است.

حسن البنّاء به ابعاد «اخلاقی» روش اقتصادی، بیشتر از هوادارانش اهمیت می‌داد و این در واقع الهام گرفته از اندیشهٔ اسلامی است که تقسیم‌پذیری اخلاق انسانی را نمی‌پذیرد و روی همین اصل اقتصاد، جدای از عدالت اجتماعی و اصول اخلاقی، با تعالیم اسلامی تعارض دارد و این نظریهٔ حسن البنّاء برخی از عوامل ثابت را به همراه دارد، و

اهتمام به وحدت امت، دقیقاً نشانهٔ آن است که اسلام از جنگ طبقات اقتصادی، نفرت دارد.

و البته مشکلات «تسلط اقتصاد بیگانه»، باعث خواهد گشت تا مسلمانان، پی‌ریزی یک اقتصاد ملی محکم را برای خود واجب گردانند. نبرد با طبقات مختلف اقتصادی و به وجودآوردن استقلال اقتصادی، از مستلزمات اقتصاد اسلامی است. اقتصاد همچون دیگر مسائل یک «اصول کلی» را مطرح می‌کند، اما سازمان‌های اقتصادی مشخص، تابع گذشت زمان بوده و با پیشرفت علوم و مسائل زندگی، تغییر می‌یابد. اسلام در حقیقت مسیر فکر بشر را در این زمینه نیز بازگذارده تا خود به تناسب تحول زمان، سیستم اقتصادی خود را با الهام از اصول کلی اسلامی، تنظیم کند.[۶۱]

بنابراین، عامل «**زمان و مکان**» در تعیین و چگونگی نظام اقتصادی اسلام، دخالت تام دارد، یعنی خود انسان‌ها، با در نظر داشتن اصول کلی اقتصاد اسلامی، می‌توانند برنامه‌های خود را در این زمینه تعیین کنند و این آزادی عمل نظریهٔ اقتصاد اسلامی را در تاریخ بشری ممتاز می‌سازد. نظام اقتصادی اسلام همراه با نظام اخلاقی آن، تحقق عدالت اجتماعی را دنبال می‌کندو به تعبیر حسن البنّاء: اسلام فعالیت اقتصادی را بدون رعایت اصول اخلاقی نفی می‌کند و زندگی انسان را یک «واحد روحی و مادی منسجم» تلقی می‌کند، و البته این دیدگاهی است که با نظریات اقتصادی غرب مخالف است.[۶۲]

نتیجهٔ روش اخلاقی اقتصادی و هدف آن، تحقق عدالت اجتماعی

است که از ارکان اصیل دولت اسلامی می‌باشد. عدالت اجتماعی در اسلام از دو منبع سرچشمه می‌گیرد:

۱. عدل مطلق، وحدت کامل هستی؛

۲. مسئولیت عمومی متقابل میان افراد و جامعه‌ها.

اما مهم‌ترین ویژگی‌های عدالت اجتماعی عبارت‌اند از:

عدالت انسانی فراگیر و نه عدالت اقتصادی محدود؛ عدالتی که شامل همهٔ مظاهر زندگی و فعالیت‌های حیاتی، احساس و وجدان است و ارزش‌های دربرگیرندهٔ این عدالت، تنها ارزش‌های مادی نیست بلکه مجموعه‌ای از ارزش‌های مادی و معنوی است.

وقتی که مسیحیت انسان را تنها از دید معنویات و روحیات مطالعه می‌کند و کمونیسم، انسان و نیازهای او را در مادیات خلاصه می‌نماید، اسلام، انسان را یک وحدت روحی ـ مادی تلقی می‌نماید که نیازهای مادی و جسمی او از نیازهای معنویش جدا و در واقع اسلام جهان هستی و زندگی با این دیدگاه فلسفی می‌نگرد که در میان آن‌ها همبستگی کامل وجود دارد و نمی‌توان ابعاد گونه‌گون آن‌ها را جداگانه، و بدون در نظر داشتن بقیه، مورد توجه قرار داد.

آری! این است تفاوت اساسی میان: کمونیسم، مسیحیت و اسلام.[۶۳]

اصول و مبادی اقتصادی اسلامی در این چارچوب ترسیم شده است:[۶۴]

۱. **مالکیت**: مال و ثروت متعلق به جامعه و در اصل برای خدا است و انسان در حدود قانون می‌تواند از آن استفاده کند و نقش انسان در این

خصوص، نقش قیّم و سرپرست است.

ثروت تنها از طریق کار ـ با همه انواع و اقسام آن ـ تحقق می‌یابد، زیرا در اسلام، زمینه کارهای متنوع وجود دارد: صید و شکار در خشکی و دریا، استخراج معادن، ریسندگی و بافندگی و کشاورزی، و کارکردن برای دیگران برای دریافت مزد و اجرت، از انواع کارهایی است که به آن‌ها اشاره شده است و همهٔ این‌ها حقیقتی را ثابت می‌کند و آن این که، تنها «کار» عامل مالکیت صحیح است. و این بدان معنی است که در اسلام هیچ تمایزی برای مالکیت مادی وجود ندارد و تنها تمایزی که هست، تفاوت مردم از حیث فکری و روحی است.

مالکیت خصوصی، حق مسلم هر فردی است، اما این مالکیت نامحدود و آزاد نیست، بلکه محدود به قیودی می‌باشد که مهم‌ترین آن، قرارگرفتن این ثروت در خدمت منافع عمومی است.[۶۵]

اسلام مالکیت فردی را بدون قید و شرط رها نمی‌کند، بلکه بموازات قبول اصل موضوع، اصول کامل دیگری را نیز برای تنظیم و تحدید آن مطرح می‌کند. اخوان المسلمین، شخصیت ابوذر، صحابهٔ راستگوی پیامبر(ص) را سمبل این فکر می‌دانند. به رغم اینکه بعضی از علمای الازهر، ابوذر را یک کمونیست! تلقی می‌کنند، اما در مقابل، اخوان المسلمین در تعالیم ابوذر، عکس‌العملی را مشاهده می‌کنند که روح اسلامی را متبلور می‌نماید و لازم است تا بر مبنای آن، فساد آن دوران را از سیمای اسلام پاک کرد.[۶۶]

«ارث» در نظام مالی اسلام، وسیله‌ای است که مالکیت‌های بزرگ و

احتکار ثروت را کنترل می‌کند و هدف آن تحقق عدالت در میان همهٔ وارثان است. در واقع اسلام با توزیع ثروت، ارث را از کنز نمودن وارثان دور نموده و در مسیر تولید و افزایش آن به جریان می‌اندازد، زیرا افراد می‌توانند مطابق قانون، ثروت خود را افزایش دهند با علم به این موضوع که هر تولیدی که با احتکار، غشّ، نیرنگ و ربا همراه باشد، ممنوع و باطل است.

هر عمل «غشی» در معاملات، فقط فساد وجدان را به همراه ندارد، بلکه به اخلال در کسب درآمدهای مشروع و به دنبال آن احتکار در ضروریات زندگی، خواهد آمد که از نظر شارع غیر مقبول و حرام است. اما «ربا» گناهی است که معادل ۳۶ مرتبه زنا با محارم است که از طرف شارع اسلام بطور کلی و مطلق ممنوع و تحریم شده است و مرتکب آن ملعون است. زیرا ربا علاوه بر اینکه ظالمانه‌ترین سیستم اقتصادی است و موجب فساد در روابط افراد می‌شود، وسیلهٔ نامشروعی است برای جمع ثروت که بدون کوچکترین تلاشی به دست آمده است.

رباخواری، دو اثر منفی یا بیماری در جامعه به همراه دارد:

۱. تراکم ثروت بطور نامحدود؛

۲. اختلاف طبقاتی وحشتناک.

در سیستم مالی اسلام، برای نیازمندان قرض بدون ربا ـ قرض الحسنه ـ در نظر گرفته شده است و «قرض برای تولید» بر مبنای کار و تلاش نیز به همین ترتیب پرداخت می‌شود. سرمایه با کار و تلاش می‌تواند سودآور باشد و کار، تنها عامل در اسلام است.

نکتهٔ دیگر اینکه در اسلام در صورت بروز مشکل، باید به صاحب

قرض یعنی گیرنده وام، مهلت داده شود، تا با کار و تلاش قرض و بدهی خود را پرداخت نماید. اگر این اصول اعتقادی در جامعه تحقق یابد، به طور قطع و یقین هیچ مشکل اقتصادی در جامعهٔ سالم اسلامی پدید نخواهد آمد. چنان که در جامعهٔ کمونیستی شوروی، «لغو ربا» نیز یکی از ارکان اساسی نظام کمونیستی است.[۶۷]

زکات

زکات هم یک رکن و اصل بارز اجتماعی در نظام اسلامی است و در نظام اقتصادی اسلامی بعنوان یک «واجب»، از اهمیت فراوانی برخوردار است، و از آنجا که اسلام نظام طبقاتی را که در نتیجه آن یکی در اوج رفاه و دیگری در اوج فقر قرار می‌گیرد محکوم می‌کند، بنابراین زکات به عنوان عامل تعدیل ثروت ـ در حد نصاب مشخصی ـ در جامعه واجب گردیده است. «زکات» بعلاوه اختیارات عام رئیس دولت اسلامی در بکارگیری سرمایه‌ها، در واقع دولت اسلامی را در تحقق هدف‌های انسانی رفاه و آسایش برای عموم افراد جامعه و استقرار امنیت، یاری می‌رساند.

اگر «کار» و تلاش پایهٔ مالکیت باشد، حتماً کار در جامعه ارزش اقتصادی و اجتماعی ویژه‌ای می‌یابد. از این جهت است که در اسلام «کارکردن» یک عمل مقدس و شریف است و بر مبنای آن به نفع کارگر، حقوق و مسئولیت‌های معین شده مقرر می‌گردد. بنابراین رابطهٔ کارگر با کارفرما باید یک رابطهٔ «انسانی» در چارچوب روح برادری اسلامی باشد و بر مبنای تبادل احترام متقابل یعنی «حقوق و مسئولیت‌ها» ی طرفین تنظیم شود.[۶۸]

حقوق کارگر

حق مسکن، بهداشت وتأمین ضروریات زندگی به طور منظم و مشخص شدن ساعت کار، از جمله حقوق کارگر است که بر عهدهٔ کارفرما می‌باشد. کارفرما این حق را نخواهد داشت تا جزئی از حقوق کارگر را به رئیس و مدیران کارخانه بدهد. در مقابل نیز، کارگر وظیفه دارد تا با امانت‌داری و فداکاری، تلاش خود را بنماید و حقوق و وظایف کاری و اداری را رعایت کند و مسئولیت‌های واگذار شده را به نحو احسن انجام دهد.[۶۹]

نظام اجتماعی

اساس یک جامعه سالم بر پایهٔ افراد صالح استوار است، از این جهت اسلام به تعلیم و آموزش انسان عنایت خاصی داشته و انسان‌ها را درمقابل وجدان وخداوند مسئول می‌داند و آن‌ها را به رهایی و آزادسازی خود از تیرگی‌ها، دعوت می‌کند. همچنین اسلام از تمامی انسان‌ها می‌خواهد که بین نیازهای روحی و جسمی خود، توازن برقرار نمایند و نهضت یک ملت یا نگهبانی از جامعه، اگر دولت توجه بنیادین بر «فرد» نداشته باشد، امکان‌پذیر نیست.[۷۰]

طبیعی است تا زمانی که فرد تربیت صحیح و سالمی نداشته باشد هرگز یک جامعهٔ اسلامی به وجود نخواهد آمد و اگر «خانواده» را پایهٔ اساسی سازمان جامعه بدانیم، آزادی و سعادت خانواده حتماً مرهون سعادت و سلامتی فرد خواهد بود. و همچنین سعادت و موفقیت جامعه،

رهین خوشبختی خانواده است، زیرا ارزش‌ها و معنویات جامعه برخاسته از ارزش‌های حاکم بر خانواده است.

در اسلام، روابط خانواده نقش مهمی را در برپایی جامعهٔ سالم به عهده دارد، ولی متأسفانه بنا به تعبیر الغزالی، غرب و شرق از درک این معنی عاجز مانده‌اند. غزالی می‌گوید: عده‌ای از ما به زنان تفکرات شرقی و دسته‌ای دیگر ارزش‌های مبتذل غربی را اجبار و الزام نموده‌اند. در واقع از یک طرف تنگ نظری و جمود و از طرف دیگر آزادی مطلق و لاابالی‌گری به زنان جامعه تزریق گشته است و نکتهٔ جالب در این است که هر دو گروه برای تأیید نظریات خود به منابع و کتاب‌های اسلامی استناد می‌نمایند در حالی که اسلام از هر دو گروه دور و بیزار است. غزالی سپس گوید: ما می توانیم مهم‌ترین سنت‌های شرقی را در موضوعات زیر خلاصه کنیم:

۱. به جهت ترکیب ظاهری و جسمی، زن موقعیت پایینی داشته و همواره مرد نسبت به زن، برتر است.

۲. هدف از آفرینش زن، لذت جنسی و پرورش نسل! است و از این جهت او نباید بر خلاف ترکیب عاطفی و فکری خود از چارچوب وظایفش خارج شود.

۳. ارزش وجودی و معنوی زن در نسبت عفت و حیای او سنجیده می‌شود. در حالی که مرد چنین نیست و از ارزش‌های والاتر دیگری برخوردار است.

بر طبق این اصول سه گانهٔ سنتی! شرق، زن ملزم است که از آداب و

رسوم غلط اجتماعی پیروی کند. و متأسفانه معتقدان به چنین تفکری، آن را جزء لاینفک اندیشهٔ اسلامی! می‌دانند. از طرف دیگر سازمان زنانی که به ظاهر با اسلام مبارزه می‌کنند با چنین طرز فکری مخالف‌اند و گمان می‌کنند که رسوم و اندیشه‌های ارتجاعی، همان تفکر اسلامی است. اما گروه دیگری هستند که از ارزش‌های غربی حمایت کرده و در جهت تطبیق آن ارزش‌ها بر زنان جامعه تلاش می‌کنند. این ارزش‌ها عبارت‌اند از:

۱. بنای جامعه براساس اختلاط و مساوات مطلق بین مرد و زن، در همه چیز! آزادی روابط جنسی؛

۲. روابط جنسی یک مسئله شخصی بوده و مربوط به اختیار فرد و نیاز طبیعی اوست.

این شیوه‌ها و رسوم غربی، در جامعهٔ ما پیروان زیادی پیدا کرده که رفته رفته جامعهٔ ما را به جامعهٔ غربی تبدیل می‌نماید.[۷۱] وظیفهٔ نظام اسلامی آن است که آداب و رسوم خود را از این تقلیدهای ارتجاعی و ابتذالی شرق و غرب متمایز سازد.

حقیقت این است که اسلام مرد و زن را مساوی می‌داند و در طول تاریخ، با تفکر قبیله جاهلی که تولد دختر را ننگ می‌دانست، بشدّت مبارزه کرده و مقام و حقوق زن را آن چنان ارتقاء داده که حق مالکیت، ارث و ادارهٔ اموال خود را همچون مرد، به خود وی سپرده و نیز حق انتخاب همسر را نیز برای زن محفوظ دانسته است.[۷۲]

اما از طرف دیگر، ادارهٔ امور مالی خانواده را به عهدهٔ مرد گذارده و

دلیل آن را توانایی عقلی و عاطفی مرد عنوان نموده است. و البته این حقیقتی است که در تاریخ به اثبات رسیده و لذا بیشترین مسئولیت به عهدهٔ مرد گذاشته شده است.

البته مفهموم «قیمومت» به معنی تفوق و برتری مرد بر زن نیست، بلکه معلول مسئولیت بیشتر و تجربهٔ کافی او است. بنابراین، نکتهٔ اساسی در تساوی مرد و زن، رعایت مقتضیات زندگی عملی آن‌ها بوده و برتری محدود مرد، تنها به جهت ضرورت زندگی آن‌هاست که این تفوق و برتری محدود، هرگز با همکاری مشترک و تشریک مساعی در ادارهٔ زندگی مشترک منافات ندارد.

حقوق زن در جامعهٔ اسلامی بر خلاف آن چیزی که در غرب برای زن مطرح است، بسیار روشن می‌باشد. تصویری که غرب از زن به نمایش می‌گذارد، «با آزادی جنسی و فسق و گناه» همراه است. اختلاف حقوق غربی با اسلام در همین نکته نهفته است که «زن در غرب مساوی است با آزادی جنسی و گناه» و بر خلاف آن در اسلام، حقوق زن با جایگاه طبیعی او هماهنگ بوده و آن ادارهٔ «منزل» و تربیت فرزند شایسته است.

اختلاط مرد و زن

اما اختلاط زن و مرد، نیاز به مراقبت شدید دارد و این اختلاط، باید در صورت «ضرورت» و «به دلایل منطقی» صورت گیرد.[۷۳] و محل سالمی که این اختلاط عملی خواهد بود، تنها محیط بحث و گفتگوست که با شرط حضور همسر زن می‌تواند عملی شود. از جمله زن می‌تواند به

همراه همسر خود، به گشت و سیاحت رفته و یا به سخنرانی رود، یا به نماز جماعت حاضر شود و یا آنکه برای خرید به بازار رود. همچنین است استفاده از تعطیلات رسمی، دیدن مناظر طبیعی، و حضور در جامعه به نحوی که از ماشین‌های عمومی حتی الامکان پرهیز کند و در صورت امکان از وسایل نقلیهٔ شخصی استفاده نماید. شوهرانی که همراه زنان خود در خیابان‌ها قدم می‌زنند و خود در جلو و زنان در پشت سر آنان راه می‌روند و به نظاره می‌پردازند، افرادی هستند که از تعالیم ارزندهٔ اسلام غافل بوده و نسبت به وظیفهٔ اسلامی خود جاهل‌اند.

البته بانوانی که از منزل خود بیرون می‌روند، باید لباس سنگین و آبرومندانه‌ای بپوشند که در واقع نشان دهندهٔ اخلاق و عزت و احترام او به خویشتن باشد... و بی‌تردید از نظر اسلامی پوشیدن لباس تنگ یا نازک و نمایان ساختن دست و پا و سینه جایز نیست.

البته اسلام دستور پوشیدن «خُمار»* را نمی‌دهد، گر چه از سوی برخی از فقها چنین فتوایی صادر شده که این امر برای مصونیت زن از تعرض بیگانه و احتمال انحراف است. اما ما معتقدیم که «پوشاندن صورت» تنها وسیلهٔ حفظ زن نیست و مسلمانان معمولاً در هنگام ضعف و ناتوانی خود، به آن پناه برده‌اند. ما باید زن و مرد مسلمان را به برنامه‌های جامع و مثبتی تربیت کنیم که همواره تقوا و فضیلت را رعایت

---

*. خُمار روسری بزرگی است که زنان عرب، نوعاً در تابستان می‌پوشند و صورت خود را کاملاً می‌پوشانند. و این قاعدتاً برای جلوگیری از حرارت شدید و تابش خورشید است... (خ)

کنند و از آلوده شدن به گناه بپرهیزند.[۷۴]

برای زنی که با وقار و عفت به کارهای مشروع خود در خارج از خانه می‌پردازد، پوشیدن لباس‌های مناسب ضرورت دارد. طبیعی است شغل آموزش همچون آموزگاری تنها یک کار مستحسن برای زن نیست، بلکه ضروری‌است تا زنان همچون مردان کار آموزشی را به عهده بگیرند. اگر آموزش در زمینهٔ آگاهی زن به وظیفهٔ خود در زندگی همچون: «مادری» و «زن بودن» کامل باشد، زنان می‌توانند در رشته‌های علوم کشاورزی، حقوق، شیمی و مهندسی تحصیل کنند. بدیهی است که تحصیل رشته‌های دشوار و پرزحمت با عاطفه و لطافت زنانگی زن منافات دارد اما زنان با آزادی در تحصیل می‌توانند دروس دیگر از جمله پزشکی را انتخاب و تدریس نمایند.

اسلام تحصیل هیچ رشته‌ای از علوم را برای زنان حرام نکرده است، بلکه تنها توصیه می‌نماید که در انتخاب رشته، آن رشته‌هایی را برگزینند که با شرایط روحی، طبعیت و لطافت آنان، مناسبت داشته باشد.

اما تحصیل دختران در دانشگاه‌ها به طور مختلط و مشترک (دختر وپسر) و در صورت رعایت ارزش‌های اسلامی، جایز است ولی اگر ضوابط و معیارهای ارزشی رعایت نشود، ضروری است که کلاس‌های مستقل و ویژهٔ دختران، در دانشگاه تشکیل شود.[۷۵]

اسلام مانع تجارت کردن زن نیست و طبیب و وکیل حقوقی شدن ـ یا هر شغل مشروع دیگر ـ نیز برای زن با لباس مناسب و محیط سالم و با

حفظ متانت و شرافت وی، مانعی ندارد.

حتی با تحقق شرایط، متأسفانه هدف فوق مطرح نیست، بلکه در «نهضت زنان» تنها تاجر و پزشک و وکیل بودن زن مطرح است و انسانیت زن و کمال فکری، اخلاقی و طهارت دل است؟[۷۶]

امروزه زن غربی از همهٔ فضایل عفت و شرف انسانی تهی است و تنها عنصر «زنانگی او» به عنوان یک کالا مانند دیگر کالاها در بازار مورد استفاده قرار می گیرد. زن و زیبایی او وسیله‌ای است برای جذب مشتری و کسب درآمد، و استخدام وی به عنوان منشی، مهماندار، فروشنده و تبلیغ‌گر تلویزیونی که توسط صاحبان مال و کارتل‌ها و تراست‌ها وتجارتی انجام می‌شود، در واقع زمینه‌ای است برای فروش جنسی زن.[۷۷]

وظیفهٔ اصلی و اساسی زن، همان خانه‌داری و ادارهٔ منزل است. او سرچشمهٔ محبت برای فرزند و تربیت او و آرامش‌بخش شوهر و دل اوست. زن «آیندهٔ امت» را به تنهائی می‌تواند تعیین کند. و این بزرگ‌ترین وظیفه و مهم‌ترین مسئولیتی است که برعهدهٔ وی است.اگر چه دین، مانع فعالیت زن در خارج از خانه نیست اما همواره سفارش نموده تا زن جایگاه طبیعی خود را به هنگام فعالیت‌های اجتماعی، حفظ نماید و هیچگاه از مسئولیت اصلی خود که توجیهی برای ترک آن ندارد، شانه خالی ننماید.[۷۸]

همین منطق در مورد حقوق سیاسی زن نیز مطرح است. در شرایط سیاسی، اجتماعی و حقوقی موجود، باید از حقوق سیاسی زن که مورد

قبول اسلام است، چشم‌پوشی کرد؛ تا آنکه مرد و زن هر دو از نظر فکری و فرهنگی تکامل یافته و با تعالیم اصیل اسلامی در زمینهٔ وظایف خود آشنا شوند. یعنی جامعه قبل از آنکه از حقوق سیاسی زن سخن به میان آورد، باید هر گونه فسق و فجور و آلوده شدن به گناه را از دامن خود پاک نماید. زمانی که جامعه سالم مستقر و تثبیت گردید، سخن از حقوق سیاسی زن و آغاز عملی آن نیز صحیح خواهد بود.

در این اواخر یکی از مسائل مطرح در جمعیت اخوان المسلمین، «حقوق زن» بود. الهضیبی مرشد دوم جمعیت، خلاصهٔ نظریات خود را درمناسبت‌های گوناگون، که بر دیگران مقدور و ممکن نبود، چنین بیان داشته است:

«جایگاه طبیعی زن»، خانهٔ اوست، اما اگر بعد از فراغت از فعالیت در داخل خانه، توان و زمان کافی برای پرداختن به فعالیت‌های اجتماعی داشته باشد، می‌تواند در چارچوب حدود شرعی و به شرط حفظ کرامت واخلاق اسلامی خود، به آن بپردازد.

من این نکته را یادآوری می‌کنم که دختران خود را در انتخاب رشته‌های تحصیلی، آزاد گذاشته‌ام، لذا اولی به «دانشکدهٔ طب» رفته واکنون یک پزشک شاغل است و دومی به «دانشکدهٔ علوم» راه یافته و در آن دانشکده تدریس می‌کند و هر دو نیز ازدواج کرده‌اند. امیدوارم که هر دوی آنان در انجام تکالیف منزل و امور دانشکده موفق باشند».[۷۹]

مسئلهٔ «حقوق زن» در اسلام با مسئلهٔ «تعدد زوجات و طلاق» ارتباط

تنگاتنگ و مستقیم، دارد، و دیدگاه حاکم در میان اخوان، تفکر دانشمندان جدید اخوان است و آن اینکه اسلام تعدد زوجات را نسبت به گسترش آن در دورهٔ قبل از بعثت بسیار محدود نموده و با تعیین شرایطی در این رابطه، راه‌های عملی آن را عملاً غیرممکن و محال نموده است.

اصل «رعایت عدالت کامل با همهٔ زنان یا اکتفا کردن به یک همسر» یکی از مواردی است که ضرورت توجه به آن از سوی اسلام مورد تأکید قرارگرفته است و اساساً مشکلات ناشی از تعدد زوجات با طبیعت روح اسلامی که حفظ محبت و عاطفه و رحمت را نسبت به زن تجویز می‌نماید، منافات دارد. اما با این وجود، اسلام اصل مسئلهٔ تعدد زوجات محدود را پذیرفته و انجام آن را در موارد «ضروری» لازم می‌داند مانند حالت‌های روشنی چون عقیم و نازا بودن زن یا ابتلاء او به یک بیماری مزمن که دراین قبیل حالات، مرد می‌تواند با زن پاک و عفیف دیگری ازدواج کند.

یعنی در مواقع ضروری اسلام، تعدد زوجات را بدون آنکه مرد آلوده به «زنا» شود جایز دانسته، نه آن طور که هم اینک در اروپا و غرب این موضوع مطرح است. در واقع شرایطی که موجب می‌شود تا بحث تعدد زوجات در جامعه مقبولیت یابد، عبارت است از: «حالت غیرعادی بودن زن که موجب عدم تأمین نیازهای شوهر می‌گردد» و «مشکلات اقتصادی - اجتماعی خصوصاً در زندگی روستایی که بعلت کمبود نیروی مرد، برای تولید بیشتر نیاز به نیروی کار بیشتر تعدد زوجات را ایجاد می‌نماید». این

واقعیتی است که حتی آلمان بعد از جنگ جهانی اول با آن رو به رو گشت و از طریق قانون مجوز آن را صادر نمود. بنابراین اعتراض یا برخورد با این مشکل اجتماعی، با مفهوم انکار یا لغو، صحیح نخواهد بود بلکه لازم است تا با آگاه ساختن مردم نسبت به وظایف دینی، به گونه‌ای با تعدد زوجات برخورد شود که میزان آن بر حسب مقتضای زمان تعیین گردد که در این صورت دیگر تعدد زوجات برای شهوت‌رانی و تنوع‌طلبی نخواهد بود، بلکه با توجه به ضرورت‌ها و نیازها، اقدام خواهد شد و به طور طبیعی و خود به خود، مشکل حل گشته و به حالت‌های خاص محدود خواهد شد.

طلاق

پیامبر اکرم(ص) می‌فرماید: «طلاق، مبغوض‌ترین حلال‌ها نزد خداوند است». به نظر اخوان المسلمین این حیث بهترین راهگشای مردم در حل این معضل اجتماعی است. اما چگونه باید با افزایش طلاق در جامعه مبارزه شود تا با آثار سوء ناشی از این حلال مبغوض، مواجه نشویم؟ به نظر می‌رسد که روش برخورد با معضل قبلی یعنی «تعدد زوجات» به مفهوم آموزش همگانی مردم با حقیقت تعالیم اسلامی، مناسبترین راه حل باشد، زیرا مردم با علم به نعمت آرامش و دیگر پیامدهای ناشی از «کانون گرم خانواده» به وظایف دینی خود عمل خواهند نمود و این امر موجب خواهد گشت تا مشکلات خانوادگی و زناشویی طبق موازین حل شود و آمار طلاق در جامعه کاهش یابد. در قرآن نیز طلاق به عنوان تنها

راه رفع مشکلات خانواده مطرح نگردیده است، تا مرد بتواند هر وقت که دلش خواست، از حربهٔ طلاق استفاده کند و زن نیز در قبال این اختیار مرد، راه فراری نداشته باشد، چراکه این نوعی سوء استفاده از حق است که با روح اسلام سازگار نیست، پس اعمال روش‌های مسالمت‌آمیز و ابراز محبت به همسر می‌تواند در ایجاد آرامش در محیط خانواده کارساز باشد.[۸۰]

یادداشت‌ها

۱. الرسائل الثلاث ـ نحوالنور، ص ۸۵ و دعوتنا فی طور جدید، صص ۱۱ ـ ۱۲

۲. المؤتمر الخامس، این اندیشه همواره تکرار شده تا حرکت اخوان، یک «بدعت» در اسلام تلقی نشود. نگاه کنید: دعوتنا فی طور جدید، صص ۳۰ ـ ۳۱ و دستورنا، ص ۳.

۳. المؤتمر الخامس، صص ۱۰ و ۷۶ ـ ۷. این جمله‌ها از رایج‌ترین کلمات حسن البنّاء در میان اخوان بود.

۴. الرسائل الثلاث ـ نحو النور، صص۸۵ ـ ۹۱.

۵. روزنامهٔ اخوان ـ (۱۹ سپتامبر ۱۹۴۶)، صص۱و۴.

۶. الرسائل الثلاث ج نحو النور، صص ۸۵ ـ ۹۱.

۷. المؤتمر الخامس، صص ۴ ـ ۵ و بویژه: الی‌ای شیء ندعو، صص۲۵ ـ ۲۹ و همچنین دعوتنا فی طور جدید، صص ۲۱ ـ ۲۴. اندیشه‌ای که بتوان آن را مبنای اندیشه‌های حسن البنّاء دانست، همین اندیشه است و اعضاء اخوان، چنین عقیده دارند.

۸. دعوتنا فی طور جدید، صص ۱۸ ـ ۲۰.

۹. الی ای شیء ندعو، صص۳ ـ ۴.

۱۰. قطب، معرکة الاسلام و الرأسمالیة، ص ۸۴ و پس از آن. هضیبی تعجب خود را نشان می‌دهد و در رسالهٔ دعوتنا (صص۳ ـ ۴) از این باور بیشتر مردم که اخوان، مسلمانان را به دست کشیدن از همهٔ ویژگی‌های تمدن و نیز بازگشت به

زندگی بدوی!! فرا می‌خوانند، ابراز شگفتی می‌نماید.
۱۱. عرفات (۱ سپتامبر ۱۹۴۶)، ص ۱. این مجله گرچه پاکستانی و به زبان اردو است، اما همواره نظریات اخوان المسلمین را منعکس می‌کند.
۱۲. اتجاهات فی الفکر الاسلامی، ع ا (اکتبر ۱۹۵۲)، ص ۳۲۲.
۱۳. دستورنا، صص ۱۱،۶،۵.
۱۴. مجله الدعوة (۲۲ آوریل ۱۹۵۲)، صص ۸ ـ ۹.
۱۵. الحجاجی، الرجل الذی اشعل النور، صص ۲۰ ـ ۲۱.
۱۶. دستورنا صص ۴ و ۵ و نظام الاسر نشأته، ص ۳. او در تألیفاتش بیشتر از احادیث صحیحی استفاده کرده که در صحیح مسلم و بخاری آمده است (الجهاد ص ۱۱).
۱۷. نگاه کنید به: مشکلاتنا فی ضوء النظام الاسلامی، صص ۱۹ ـ ۲۰. در مسئلهٔ بیعت دیدگاه محتاطانه‌ای را ارائه می‌کند.
۱۸. سید قطب، معرکة الاسلام والرأسمالیة، صص ۸۴ ـ ۸۷.
۱۹. سید سابق، فقه السنة، (۱۹۵۴)، جلد ۱، صص ۱۷ ـ ۲۴.
۲۰. نگاه کنید بـه جـریدة الاخـوان المسـلمین (۲۹ ژوئـیه ۱۹۵۴)، ص ۱۴ و السمّان: الاسلام المصفی، صص ۱۸ و ۱۹.
۲۱. السمّان، الاسلام المصفی، صص ۸۶ ـ ۹۲. به عقیدهٔ سمّان بجز تفسیر محمد عبده، رشید رضا و ابن کثیر، تفسیر مفیدی وجود ندارد.
۲۲. مصدر این حدیث برای ما شناخته نشده است. السمّان، الاسلام المصفی، صص ۹۲ ـ ۹۶.
۲۳. السمّان، الاسلام المصفی، صص ۹۲ ـ ۹۳.
۲۴. روزنامهٔ الاخوان المسلمین (۲۹ ژوئیهٔ ۱۹۵۴)، ص ۱۴.
۲۵. السمّان، الاسلام المصفی، صص ۱۳ ـ ۱۷. الرسائل الثلاث ج دعوتنا، ص ۸ و عبدالقادر عوده، الاسلام بین جهل ابنائه صـص ۱۳ ـ ۱۷ و قـطب، مـعرکة

الاسلام والرأسمالية، صص ۷۷ ـ ۱۰۸ والغزالی، من هنا نعلم (ترجمهٔ الفاروقی)، صص ۱۸ ـ ۱۹.

۲۶. السمّان، الاسلام المصفی، صص ۹۲ ـ ۹۳ و سید سابق، فقه السنة، ج ۱، صص ۱۹ ـ ۲۰.

۲۷. سید قطب، العدالة الاجتماعية فی الاسلام (ترجمهٔ هاردی به انگلیسی)، ص ۲۴۸ و الغزالی، الاسلام المفتری علیه، صص ۱۰۴ ـ ۱۰۵.در بیشتر مواقع اخوان المسلمین از اصل قیاس، به عنوان اصل حرکت خود، نام می‌بردند. به گمان ما اعضای رده پائین این جمعیت این باور را به عنوان یک رویکرد دموکراتیک و دلخواه دانسته‌اند نه به عنوان یک اصل حقوقی یا دینی.[۸۱]

۲۸. سید قطب، العدالة الاجتماعية فی الاسلام، ص ۲۶۰ ـ ۲۶۶ در بررسی مختصر این موضوع مندرج در نشریهٔ وابسته به بخش «گسترش دعوت»، قطب پاره‌ای از این «امور مستحدثه» را بر می‌شمارد که می‌تواند به اقتضای اندیشهٔ تقریر یافته در اصل «مصالح مرسله» مورد بررسی‌قرار گیرد، از جمله: انواع شرکتها، قراردادها، خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها در هتل‌ها. نگاه کنید به بخش گسترش دعوت: التشریع الاسلامی (قانونگذاری اسلامی) (قاهره ۱۹۵۳) ص ۹ ـ ۸. با این حال قطب آن‌چنان که بعدها پیروانش مشغول! این امر شدند، به این امر سرگرم نبوده است.

۲۹. الغزالی، الاسلام المفتری علیه صص ۱۰۳ ـ ۱۰۷. وی دلیل می‌آورد که وسایل گفته شده اجازه پیشرفت وترقی را می‌دهد بدون اینکه به ایدئولوژ ی پشت کند. آنگاه وی بطور اخص اندیشه لائیک را رد می‌نماید ـ که مبتنی است بر حدیث «شمایان به امور دنیوی تان آگاه ترید» (انتم اعرف بشؤون دنیاکم) ـ اندیشه‌ای که مدعی‌است دین در امور دنیوی نظر ندارد. لائیک‌ها این حدیث را به منظور دفاع از اندیشه جدایی دین از سیاست ـ کلیسا از دولت ـ بکار برده‌اند و اخوان دانشگاه‌ها، بطور گسترده آن را بکار گرفتند. و به طور اخص به عنوان یک

نمونه از احادیث صحیح بدان استناد کردند که می‌تواند زمینهٔ تحرک جامعهٔ اسلامی را فراهم سازد.

۳۰. نگاه کنید به: دستورنا، صص ۱۰ - ۱۱ والغزالی، الاسلام والاوضاع الاقتصادیه، صص ۴۳ - ۴۴ و عبدالقادر عوده، الاسلام بین جهل ابنائه، صص ۵۳ - ۵۴ و قطب، معرکة الاسلام والرأسمالیة، ص ۱۰۵. که در آن جا این امر را غیرمنطقی می‌نامد و می‌گوید: اگر مجوز فردی یا اجتماعی برای انجام امری در اختیار کسی باشد، دیگر نمی‌توان او را مورد کیفر قرار داد... البته می‌دانیم که حسن البنّا این منطق دفاعی را قبول نداشت و برای همین، موضوع را از نو مطرح ساخت... و سازمان نیز به این امر حساسیت داشت و به همین دلیل مقاله راه توضیحی مجدداً منتشر ساخت که داستان را آن طور که نقل شده مورد بررسی و تحلیل قرار داده.

۳۱. الغزالی: من هنا نعلم، ترجمهٔ فاروقی، ص ۸ و همچنین نگاه کنید به السّمان: الاسلام المصفی، صص ۲ - ۲۳ که در آنجا جمود و خشکی مصنوعی و تحمیلی در یمن و حجاز را مورد استفاده قرار داده و تلاش برای پیدایش جریانی به نام «خوارج» مانند سدهٔ اول هجری را، حرکتی نابجا می‌داند.

۳۲. مراجع یاد شده در شمارهٔ ۳۰

۳۳. دستورنا ص ۱۱ وقطب. در اسات اسلامیه (ترجمه هاردی) ص ۶۷. نگاه کنید «التعزیر» در دایرة المعارف اسلامی - ۴۲، (صص ۷۱ - ۷۱۱).

عبدالقادر عودة، الاسلام بین جهل ابنائه، ص ۲۳. روزنامهٔ الجمهوریه (۱۹ نوامبر ۱۹۵۴)، ص ۷.

۳۴. عودة، الاسلام بین جهل ابنائه، ص ۲۳. روزنامهٔ الجمهوریه (۱۹ نوامبر ۱۹۵۴)، ص ۷.

۳۵. نگاه کنید به: دعوتنا فی طور جدید، ص ۲۴.

۳۶. نگاه کنید به: المرأة بین البیت و المجتمع، ص ۱۲،

۳۷. جریده اخوا ن المسلمین (۵ ژوئیه ۱۹۴۶)، ص ۲ والغزالی، من هنا نعلم، ترجمهٔ فاروقی ، ص ۲۲.
۳۸. دستورنا، ص ۱۱،
۳۹. عودة، الاسلام بین جهل ابنائه، صص ۸ ـ ۱۸.
۴۰. الغزالی، من هنا نعلم، (ترجمهٔ الفاروقی)، ص ۷. و همچنین الرسائل الثلاث ج نحو النور، صص ۱۰۸ ـ ۱۰۹.
۴۱. قطب: دراساست اسلامیة (ترجمهٔ هاردی)، صص ۸۷ ـ ۹۹ و عوده، الاسلام و اوضاعنا السیاسة،
۴۲. قطب، دراسات اسلامیه، صص ۲۰۲ و ۲۰۳ که وجود جمعیت را دلیلی بر همین اندیشه می‌داند و می‌نویسد: در واقع اخوان المسلمین «جمعیت دینی» به مفهوم غربی کلمه نیست.
۴۳. البنّاء، مذکرات، ۱۰۲ ـ ۱۰۳ و روزنام؟اخوان (۱۳ مه ۱۹۴۶)، صص ۱ و ۴ همچنین نگاه کنید به گارده، المدینة المسلمة، ص ۲۵. در اینجا شیخ مراغـی، شیخ سابق الازهر، رأی مشابهی را مطرح نموده است.
۴۴. قطب، العدالة الاجتماعیة فی الاسلام (ترجمهٔ هاردی)، صص ۲، ۴، ۷، ۸ و عبدالقادر عودة، الاسلام و اوضاعنا السیاسیه، صص ۱۰۴ ـ ۱۰۷.
۴۵. عودة، الاسلام و اوضاعنا السیاسیة، صص ۵۵ ـ ۶۳.
۴۶. الغزالی، من هنا نعلم، صص ۲۶ و ۱۵ ـ ۱۴.
۴۷. سمیث، اتجاهات فی الفکر الاسلامی، صص ۳۲۱ ـ ۳۲۲

Smith: Trends in Muslim Thought.

و اسلام در تاریخ جدید از همین نویسنده.

Islami in Modern History

۴۸. قطب، العدالة الاجتماعیة فی الاسلام (ترجمهٔ هاردی)، ص ۱۷۵.
۴۹. عودة، الاسلام و اوضاعنا السیاسیه، صص ۵۴ ـ ۴۶. این کتاب در بررسی

موضوع از سایر کتاب‌ها مفصّل‌تر و اصیل‌تر است. اغلب افکار ما پیرامون خطوط اصلی مبانی دولت اسلامی براساس مندرجات این کتاب پی ریزی‌شده است. این کتاب از سوی ف. برتییه F.Bertier تحت عنوان: آرمان‌گرایی سیاسی نزد اخوان المسلمین در فصلنامهٔ «دورانهای معاصر» سال هشتم (سپتامبر ۱۹۵۲) ص ۵۴۶ ـ ۵۴۰ بطور خلاصه ترجمه و ترخیص شده است. بریتییه اشاره دارد که عوده در مدرسهٔ حقوق فرانسه آموزش دیده است (ص ۵۴۳) و نگاه کنید به نظرهای مشخصی که البنّا در این موضوع بیان نموده است، در رم‌ن‌اص ۴۴ ـ ۴۰ و نیز ردع‌ج ص ۸ سپس م‌اد (۷ و ۲۱ ژوئن ۱۹۵۵) که حاوی مهم‌ترین اطلاعات درباره سازماندهی سیاسی می‌باشد.

۵۰. نگاه کنید به: عودة، الاسلام واوضاعنا السیاسیة، صص ۵۲ ـ ۵۴ و ۱۶۲ ـ ۱۶۳.

۵۱. قطب، العدالة الاجتماعیه فی الاسلام، صص ۱۷۶ ـ ۱۸۳. و عودة: ۱۰۱. س ص ۷۳ و الغزالی ۱۰۱ س غزالی در جای دیگر نظریه محب الدین خطیب را در این باره نقل کرده که موجب رنجش ملک سعود، شاه مسعودی و دشمنی فاروق با جمعیت گردید.

۵۲. مجلة المسلمون، ج ۳، (۱ نوامبر ۱۹۵۳)، ص ۷.

۵۳. شگفت‌انگیز آنکه صاحب این نظریه (عبدالقادر عوده) به اتهام شرکت در توطئهٔ براندازی رژیم با توسل به زورا در سال ۱۹۵۴ م ـ دوره ریاست عبدالناصر ـ و به دستور وی ـ به دار آویخته شد.

۵۴. قطب، معرکة الاسلام والرأسمالیة، صص ۹۲ ـ ۹۹.

۵۵. مشکلاتنا فی ضوء النظام لاسلامی، ص ۶۰ ـ ۶۱.

۵۶. این نظریه را دو انتقاد از روش رهبری حسن البنّا بکار برده است: نگاه کنید به: الحجاجی، ج ۲، ص ۶۲.

۵۷. علاوه بر عودة نگاه کنید به: رمضان، م ط. ص ۶۶.

۵۸. عودة، الاسلام و اوضاعنا السیاسیة، صص۱۹۵ ـ ۲۰۱.
۵۹. نگاه کنید به المختصر، مشکلاتنا فی ضوء النظام الاسلامی، صص ۷۴ ـ ۸۲. و چاپ جدید آن د ر: م ا و (۲۴ فوریه ۱۹۵۳)، ص ۷.
۶۰. رمضان: م ط، ص ۴۳ ـ ۴۲.
۶۱. نگاه کنید به قطب، العدالة الاجتماعیة فی الاسلام، و غزالی: ۱ م ا و ا م ع.
۲۲۳ قطب، العداله الاجتماعیة فی الاسلام، (ترجمه هاردی) صص ۲۴ و ۲۵ و ۱۰۰.

۲۲۴ رمضان: م ط ص ۵۱ ـ ۴۴. ما، همانند خود سازمان، به نقل مبادی عام بسنده کردیم، چرا که اغلب نوشته‌های اخوان در این زمینه، مبهم و غیرمنسجم است... به ما گفته شد که به گروه اقتصادی در مرکز عام جمعیت، در سال ۱۹۵۴ م، مأموریت داده شده که دربارهٔ افکار عمومی اقتصاد و نظریات اسلامی به پژوهش بپردازند و این نشان‌دهندهٔ آن است که شعارهای اخوان درباره اقتصاد، تا این تاریخ توأم با موافقت نبوده است.
۶۲. غزالی: ا م ع، ص۱۰۲ ـ ۹۶. در فصل بعدی غزالی از شیخ محمدحسین مخلوف مفتی سابق مصر، انتقاد می کند. او در گذشته به گفته غزالی در مورد اینکه اسلام «دین اشتراکی» است اعتراض کرده و از سرمایه‌داری در مصر، دفاع نموده بود.
۶۳. قطب، العدالة الاجتماعیة فی الاسلام، صص ۱۰۴ ـ ۱۱۶، ۱۱۶ ـ ۲۱۴.
۶۴. قطب، پیشین (ترجمهٔ هاردی)، صص ۱۱۶ ـ ۱۲۴ و غزالی، ا م ا، صص ۱۱۱ ـ ۱۲۱ و ۱۳۴ ـ ۱۴۰.

او در این زمینه، مانند اکثریت اخوان به غیرمشروع بودن «ربا» پرداخته ولی سید قطب در کتاب عدالت اجتماعی راه حلی برای رشد سرمایه‌گذاری از طریق شرکت‌های سهامی، ارائه می‌کند. بهرحال آنچه که در جمعیت به آن پرداخته‌اند، اینست که حرمت ربا یک نظریهٔ اسلامی است. بدون آنکه به نظام سود و

بهره‌دهی که درتمام جهان رایج است، بپردازند.

۶۵. قطب، پیشین (ترجمهٔ هاردی)، صص ۱۳۳ ـ ۱۳۸، ۲۲۱ ـ ۲۲۵ و ۲۶۷ ـ ۲۷۶ و معرکة الاسلام و الرأسمالیة، صص ۵۱ ـ ۵۴. سازمان بخاطر همین اظهار نظر نارضایتی‌کمونیست‌ها و پاره‌ای از گروه‌های تندرو مصر را علیه خود جلب کرد، همچنین سازمان با این اظهارات، نظر این گروهها را مبتنی بر اینکه هدف فعالیت کارگری سازمان افزایش منافع سرمایه‌داران و طبقات حاکم است صحه گذارد. نخستین نظری که در این باره اظهار شد از سخنرانی البنّا در بین گروه‌های کارگران عنوان شد. وی وظایف آنان را در قبال «خداوند، و در قبال خودشان و در قبال کارفرما» بدانها آموخت.

۶۶. نگاه کنید به ج ا م (۲۴ اوت ۱۹۴۶) ص ۵. با اینکه اصل «منافع متقابل» در روابط کارگر و کارفرما، همچنان حاکم ماند، ولی گرایش متمایل‌تر به چپ در نتیجه انتشار نوشته‌های سید قطب پدید آمد. برای بررسی اطلاعات جامع‌تر دربارهٔ موضوع کار در اسلام، نگاه کنید به جمال الدین العیاد: «نظام العمل فی الاسلام» (۱۹۵۲)، وی در بسیار ی اوقات همانند الغزالی از مطالعات اقتصادی مکتوب راشد البراوی استفاده کرده و البراوی در محافل فکری مصر «در مورد نظرات اقتصادی» آزاداندیش، شمرده می‌شود.

۶۷. رمضان، م ط، صص ۳۰ و ۳۲ ـ ۳۱.

۶۸. غزالی، من هنا نعلم (ترجمهٔ فاروقی)، صص ۱۰۶ ـ ۱۰۷.

۶۹. قطب، العدالة الاحتماعیة فی الاسلام، (ترجمهٔ هاردی)، صص ۵۱ ـ ۵۲) آنچه در این فصل دربارهٔ خانواده و زن نگاشته‌ایم اساساً از فحوای ر م ب م اقتباس کرده‌ایم و این نامه را البهی الخولی، عضو قدیمی و مورد احترام سازمان نوشته و بنا به درخواست جمعیت در سال ۱۹۶۳ انتشار یافته است. هضیبی که بر این نامه، مقدمه‌ای نوشت، محتویات آن را برای اعضاء مفید اعلام نمود. انتشار این نامه منعکس کنندهٔ اهمیتی است که رهبری جدید برای توضیح

مواضع سازمان در قبال مسائل اجتماعی قائل است. همچنین نشان می‌دهد که در درون جمعیت اصرار می‌شد که برای مشکلات پیچیده دربارهٔ دوران بلوغ و ازدواج در یک جامعهٔ پیشرفته پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای داده شود. در نتیجه این امر، رهنمودهای رسمی «برای یک زندگی سعادتمند» انتشار یافت که از صراحت و جامعیت برخوردار بود.

۷۰. سید قطب، الاسلام و اوضاعنا السیاسیة، صص ۵۷ ـ ۶۰. او ضمن اشاره به مسئله اختلاط بین زن و مرد، به موضوع طلاق و خیانت‌های همسران می‌پردازد و به وضع آمریکا بعنوان مثال اشاره می‌کند و سپس نتیجه می‌گیرد که این اندیشه غیرقابل اجرا است و ریشهٔ آن به «طبیعت» ذاتی مرد و زن برمی‌گردد.

۷۱. غزالی، من هنا نعلم (ترجمهٔ فاروقی)، ص ۱۸۷.

۷۲. هضیبی، م م ر (۲۷ نوامبر ۱۹۵۳) ص ۲۵ و غزالی، من هنا نعلم (ترجمه فاروقی)، صص ۱۲۵ ـ ۲۸.

۷۳. ر م ب، ص ۱۲۲.

۷۴. قطب، العدالة الاجتماعیة فی الاسلام، (ترجمهٔ هاردی)، صص ۵۲ ـ ۵۴.

۷۵. ر م ب م، صص ۱۲۷ و ۱۲۸ ـ ۱۳۵. ملاحظات مشابهی دربارهٔ حکومت و خدمت سربازی دراین‌ها آمده است و بمناسبت بررسی این مشکل، در مورد «حق کار زنان» نیز اشاراتی رفته تا مشکل بیکاری سرپرست خانواده به نحوی حل شود. نگاه کنید به البنّا درج ا م (۱۸ آگوست ۱۹۴۶)، ص ۳.

۷۶. م م ر (۲۵ ژوئیه ۱۹۵۲)، ص ۱۳؛ م م ر، (۲۷ نوامبر ۱۹۵۳) و م ا د (۲۹ آوریل ۱۹۵۳) ص ۳ و ج ج (۱۸ مارس ۱۹۵۴)، ص ۱.

۷۷. قطب، الاسلام و اوضاعنا السیاسیة، صص ۶۴ ـ ۶۹، ر م ب، صص ۶۰ ـ ۶۷. نظریه‌ای است که باعث شد الازهر در رابطه با فعالیت سیاسی بانوان، ـ بمناسبت اعتصاب غذای آنان در مارس ۱۹۵۴ ـ واکنش شدیدی نشان دهد. از سوی دیگر، نظریه عبدالقادر عوده به دیدگاه الازهر نزدیک‌تر بود که حق سیاسی برای زنان

قائل نبود. عوده وقتی عضو «کمیتهٔ حقوق و آزادیهای عمومی» هیئت مؤسسان که شورای فرماندهی انقلاب در ۱۹۵۳ آن را تأسیس کرد با اعطای این حقوق به زن مخالفت نمود. وقتی از دلیل این مخالفت از وی سوال شد، به بهانهٔ پیشگامی مرد بر زن در رهبری سیاسی، از موضع خود دفاع کرد، و گفت: اگر هم به بانوان حق رأی داده شود فایدهٔ چندانی نخواهد داشت. مضافاً اینکه وی قبول نداشت که اسلام چنین حقی را برای زن مقرر داشته باشد، نگاه کنید به م ا د (سپتامبر ۱۹۵۳) ص ۳ و (۲۴ نوامبر ۱۹۵۳) ص ۶.

- ۱۰ -

راه‌حل: اصلاح و عمل

راه‌حل: اصلاح و عمل

پیدایش و تحقق دولت مسلمان و یا نظام اسلامی مورد نظراخوان المسلمین بسیار بعید به نظر می‌رسید، زیرا تشکیل حکومت اسلامی در تمامی کشورهای اسلامی و یا حتی یک کشور، با شرایط موجود، ممکن نبود. لذا تنها راه‌حل عملی در این خصوص، فراهم ساختن وسایل رسیدن به آن هدف نهایی (تشکیل حکومت اسلامی) بود تا بدین وسیله بتوان، به یک اصلاح کلی در زمینهٔ حیات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مسلمانان اقدام نمود و یک سلسله برنامه‌های اصلاحی دراز مدت را نیز طراحی کرد که نتیجهٔ آن، به تربیت مسلمانان و بسیج آنان در جهت ایجاد حکومت اسلامی، منجر شود. و برنامه ریزی باید طوری باشد که حکومت را ارشاد و مردم و نسلهای آینده را تربیت کند. اخوان المسلمین در حاشیهٔ طرح و برنامه، زمینه‌ساز فضای مناسب برای ایجاد حکومت اسلامی بودند. در این جهت، برنامه‌ریزی باید به گونه‌ای باشد که جامعیت و توان اسلام را به عنوان یک نظام اجتماعی زندگی ساز، به نمایش گذارد.

حکومت و سیاست

اصلاح سیاسی ـ قانونی و اداری

اصلاح و تکمیل قانون اساسی، اولین اصلاح سیاسی بود که تحقق آن ضرورت داشت. نظر حسن البنّاء در مورد اصلاح قانون اساسی، در این شعار تجسم وتبلور می‌یافت: «القرآن دستورنا» ـ قرآن قانون ماست ـ نظر حسن البنّاء و اخوان المسلمین درخصوص «سیاست و قانون» در این شعار نهفته است، زیرا تأکید آنان درباره «اصلاحات سیاسی»، بر «اصلاح قانون اساسی» متمرکز می‌گشت و این در واقع تلاشی بود در جهت تحقق هماهنگی بین «قانون و شریعت» که البته اصلاح قانون به صورت «تطبیق قانون با شریعت» در آن، یک موضوع مشخص بود.[1] زیرا در قانون اساسی مصر، موارد غیر دینی که ناشی از «عصر استعمار انگلیس و استبداد سیاسی» بود، وجود داشت که سکوت در برابر آن‌ها و یا پذیرش آنها برای اخوان غیرممکن بود.

مواد موجود در این قانون که در عصر استعمار تدوین گشته بود و «هدیه! ملوکانه» برای مردم قلمداد می‌شد، هیچگاه برخاسته از ارادهٔ ملت نبود.

در اگست ۱۹۵۲ م کنگره‌ای به منظور اصلاح ساختار قانون اساسی تشکیل شد. در این کنگره، قانونی تدوین و پیشنهاد گردید که مبتنی بر تعالیم اسلام و آمال و آرای مردم بود. براساس این طرح می‌بایست قوانین

در همهٔ زمینه زندگی و بدون استثناء مطابق اصول دین اسلام بوده وحاکم و محکوم در برابر قانون یکسان باشند.

طبیعی بود که اصلاح قانون اساسی، اصلاح پارلمان مصر را به دنبال داشت، زیرا مصری‌ها از آغاز زندگی سیاسی و پارلمانی خود، یک انتخابات آزاد، صحیح و مردمی را به خود ندیده بودند و همواره در طول حاکمیت استعمار، انتخابات فرمایشی، تقلب و نیرنگ‌های حزبی، مردم را فریفته بود. بنابراین اصلاح قانون انتخابات پارلمانی، زمانی تحقق می‌یافت که احزاب سیاسی حرفه‌ای! منحل شوند و مردم، آزادانه سرنوشت خود را تعیین کنند. زیرا پارلمان در دورهٔ احزاب سیاسی، وسیله‌ای بود با رنگ قانونی، برای تحقق آمال و آرزوهای حکام و استبداد سلطنتی.[۲]

همچنان که وجود احزاب برای حکومت مشروطه اهمیت چندانی نداشت و آزادی رأی و شرکت مردم در حکومت، از نظر دموکراسی دارای اهمیت بود، و البته نظام پارلمانی غیر حزبی نیز با تعالیم اسلام در تضاد به حساب نمی‌آمد.[۳]

از آنجا که «حزب بازی» به معنای وجود تفرقه و اختلاف، با روح اسلام منافات دارد، حسن البنّاء بعد از انحلال احزاب سیاسی، ضرورت تشکیل یک حزب واحد منظم با «برنامهٔ اصلاحات اسلامی[۴]» را متذکر می‌شود.

پیشنهاد اصلاح پارلمان و احزاب، با شرایط ذیل مشخص می‌گردد:

۱. دارا بودن «صفات» متعالی در نامزدهای انتخاباتی حزبی و

غیرحزبی؛

۲. تعیین حدود معین برای تبلیغات انتخاباتی؛

۳. اصلاح برنامه‌های انتخاباتی و رأی‌گیری سالم و دورنگه‌داشتن جوّ انتخابات، از نفوذ شخصیت‌ها و رأی‌گیری اجباری.

۴. ضرورت تصویب مجازات‌ها و تعقیب قانونی برای رشوه‌دهی و خرید آراء تقلب در انتخابات.

و همچنین حسن البنّاء برای جلوگیری از دخالت و نفوذ غیرمشروع احزاب سیاسی در انتخابات، پیشنهاد نمود تا نظام انتخاباتی با جدول انتخابی کاندیداهای حزبی تطبیق شود. با این روش، انتخابات در راستای اهداف و مصالح عمومی از فشار دخالت اشخاص با نفوذ محفوظ می‌ماند.[۵]

اصلاح قانون اساسی، هدف اول و اصلاح در سیستم اداری به طور عام و کارمندان دولت به طور خاص، هدف دوم اصلاح سیاسی است. بنابراین جهت‌گیری نخست انقلاب اداری، تأثیر معنوی اسلام و هدف دوم، اصلاح در مسائل اجرایی کشور است. حسن البنّاء هدف اول را چنین بیان می‌کند:

۱. گسترش روح اسلامی درهمهٔ شئون حکومتی؛

۲. کنترل شخصی کارمندان دولت؛ تا از شکل یک انسان کارمند دوست وظیفه‌شناس دور نشوند.

۳. تنظیم وقت اداری برای جلوگیری از تضییع حقوق افراد.

۴. تطبیق تمامی کارهای دولتی با مبانی و اصول اسلامی؛

۵. استخدام فارغ التحصیلان الازهر در ادارات دولتی و نظامی.

پیرو نظریات اصلاحی فوق، البنّاء برای رفع مشکلات مادی و روزانه هواداران خود و انجام وظایف عمومی و حل مشکلات اجرایی دولت اصول و ضوابط زیر را مطرح ساخت:

۱. انتخاب کارمندان دولتی بر مبنای لیاقت و شایستگی، نه خویشاوندی و آشنائی؛

۲. افزایش کارایی کارمندان با اعطای ترفیعات و پرداخت اضافه حقوق و جایگزین نمودن کارمندان کم‌رتبه، با کارمندان عالیرتبه؛

۳. تأمین مالی و قانونی و حق بیمه و نیز حمایت ازکارمندان جزء در مقابل زورگویی و زیاده خواهی رؤسا؛

۴. کاهش تعداد مسئولیت‌های دولتی وتوزیع عادلانه کار بین افراد مسئول؛

۵. لغو امتیازات بی‌مورد درخصوص خویشاندان، دوستان و نزدیکان رؤسا.[۶]

کمیتهٔ فرعی وظایف عمومی منشعب از «بخش حرفه‌های جمعیت اخوان المسلمین، برنامه‌ها و طرح‌های زیادی را در رابطه با «وظیفه حکومت» تنظیم کرده است، چنان که بخش‌های ویژهٔ شهرهای بزرگ (و همچنین روستاها) بعد از جنگ جهانی دوم، پیشنهاد پرداخت کمک هزینه، برای مخارج دانشگاهی فرزندان کارمندان جزء را، که حقوقشان از ۳۰ لیرهٔ مصری در ماه کمتر باشد، تقدیم مجلس کردند، این بخش‌های ویژه، در قلمرو خود، علاوه بر کارهای تیلیغاتی جمعیت، دربارهٔ حقوق‌ها

و بیمه‌های اجتماعی کارمندان فعالیت می‌کنند. این طرح را روزنامه‌های رسمی اخوان همیشه پی‌گیری می‌کردند و د٠ر بخش بعدی خواهیم گفت که این نوع دفاع از حقوق کارمندان، در واقع برای جذب افراد بیشتری برای عضویت در جمعیت اخوان بود.؟

اصلاح ارتش

از آنجا که آزادی سیاسی از سیطرهٔ استعمار ـ امپریالیسم ـ ارتباط مستقیمی با اصلاح سیاسی دارد، لذا اندیشهٔ اصلاح ارتش نیز در این چارچوب ضرورت می‌یابد.

در گذشته اشاره شد که «آمادگی نظامی» یکی از مهم‌ترین برنامه‌های تربیتی نظامی جمعیت اخوان است. حسن البنّاء بارها اشاره کرده است که باید «آموزش‌های نظامی» در سطح کشور، گسترش یابد زیرا «تقویت ارتش و آمادگی آن بر اساس جهاد اسلامی» ایجاب می‌نماید تا این ضرورت تحقق یابد.[۷]

دفاع از وطن و اسلام، انگیزهٔ اساسی اخوان در اصلاح ارتش است. فکر «اصلاح ارتش» به اعتقاد اخوان، از قیام ۱۹۵۲ افسران آزاد، مهمتر است. اخوان المسلمین در این باره، چند موضوع را مطرح می‌کنند:

۱. تقویت نیروی ارتش و افزایش و جذب نیرو، بدون توجه به هزینهٔ لازم؛

۲. تمرین و آزمایش افسران و درجه داران و تحکیم روابط اخوت و برادری میان آنان؛

۳. آموزش نظامی برای همگان به گونه‌ای که همهٔ ملت توان حمل

سلاح رابه دست آورند؛

۴. تعمیم اجباری آموزش فنی و جنگی نظامی در دانشگاه‌ها و مدارس؛

۵. ایجاد نیروهای رزمی منطقه‌ای برای افرادی که توان شرکت در ارتش منظم را ندارند؛*

۶. اقدام دولت برای ایجاد صنایع نظامی و کارخانه‌های اسلحه سازی.

اصلاح پلیس

اصلاح پلیس از طرف جمعیت اخوان تا پس از بحران ۱۹۴۸ و انحلال جمعیت توسط دولت و کشته شدن مرشد حسن البنّاء، مطرح نشده بود. این اصلاح بعدها مطرح گردید، بویژه در رابطه با حذف رشوه خواری، زورگویی، تهدید، شکنجه در زندان‌ها و از سوی پلیس سیاسی... و البته با مسئله افزایش حقوق افراد پلیس همراه بود.[8]

موضعگیری‌های سیاسی

نقشی که اخوان المسلمین در پیشرفت نهضت ملی و در زمینهٔ «سیاست داخلی مصر» بر عهده داشته‌اند، مورد حسد و خشم بسیاری از افراد و گروه‌ها، در داخل و خارج مصر، قرار گرفت.

این گروه‌ها و افراد می‌پرسیدند: «رابطهٔ یک جمعیت دینی با سیاست

---

*. این امر در واقع نوعی پیشنهاد برای ایجاد نیروهای «رزمنده بسیجی» در سراسر میهن اسلامی است که در موقع لزوم، برای دفاع از وطن، وارد عرصه پیکار شوند.. همان طور که در میهن ما ـ ایران ـ پس از پیروزی انقلاب اسلامی، تحقق یافت و نقش آفرین گردید.

چیست»؟ ما پاسخ اخوان را در این رابطه قبلاً نقل کرده‌ایم: دین در نظر ما فقط مجموعه‌ای از مراسم و تشریفاتی که در مراکز و اماکن عبادی در غرب انجام می‌شود، نیست، بلکه دین در نظر ما، وحدت زندگی است و هیچ منافاتی با سیاست ندارد، و بنابراین سیاست و دین هر دو یک روی اسلام است و قابل تجزیه نیست و همچون سایر رفتارهای بشری، فعالیت سیاسی نیز جزئی از دعوت و تبلیغ است.

این طرز فکر خود به خود سؤالاتی را در قبال «ایدئولوژی اخوان المسلمین» مطرح می‌سازد که اساساً طبیعت سیاسی یک جامعهٔ اسلامی چیست؟ و براساس چه مبنایی عمل سیاسی را تفسیر و توجیه می‌کند؟ اگر ما اسلام را یک دین جهانی بدانیم، در این شرایط نظر اخوان المسلمین در مورد «مصر» و «عربها» چیست؟ اینها سؤالاتی بود که در ذهن مردم، درخصوص ایدئولوژی اخوان و نیز جهان وطنی بودن اسلام و مسئلهٔ ملیت‌ها، مطرح می‌شد.

البته اخوان از نظر فکری و ایدئولوژی، نسبت به سؤالات مطرح شده، پاسخ صریح و روشنی داشتند.

قومیت

«ملی گرایی و ناسیونالیسم در ذهنیت ما به حد قداست رسیده است». این شعار، ملی گرایی را در مصر مورد قبول همگان قرار داده است و از این رهگذر بود که «ملی گرایی» به عنوان گام اول برای مبارزهٔ ضد استعماری در مصر به حساب می‌آمد که خود را برای دفاع از وطن و

مبارزه در راه مصالح آن، ملزم می‌داند، البته این التزام تنها به خاطر مصر نیست، بلکه بیشتر از آن جهت بوده که مصر یک کشور اسلامی است ملی گرایی نیز جنبهٔ مقدس به خود می‌گیرد. البته این نیز به دلیل اعتقاد و ایمان اسلامی است. از طرف دیگر رابطهٔ تاریخی مصر با اسلام، ملی گرای را تلقی‌می شود. زیرا نجات کشور مصر در مبارزه بر ضد استعمار، در وهلهٔ نخست، اولین حلقه از حلقه‌های مبارزات آینده و نهضت مورد انتظار بوده و البته از طرفی مصر نیز خود بخشی از «امت عرب» است.

پس هنگامی که برای مصر تلاش می‌کنیم، در واقع برای عربیت و در راه اسلام فعالیت می‌کنیم. از این دیدگاه، دفاع از وطن بر ضد هرگونه تجاوزی، در مفهوم این نوع ملی گرایی، امری واجب و فریضه‌ای دینی است. زیرا هیچ دینی جز در بین یک امت آزاد، احترام شایسته‌ای نخواهد داشت.[۹]

این نوع تفسیر «ملی ـ مذهبی» از ناسیونالیسم در اصطلاحات سیاسی غرب وجود ندارد، اگرچه اخیراً این نحوهٔ احساس جدید، باعث پیدایش دولت‌های جدیدی شده است. اما این نوع تفسیر، «ناسیونالسم تجزیه» باعث متلاشی شدن وحدت اسلامی شده و به تعبیری، بازگذاشتن دست استعمار مسیحی ـ صهیونیستی در تسلط بر کشورهای اسلامی خواهد بود.

شگفت‌آور است، در شرایطی که جهان به سوی اتحاد و وحدت سیر می‌کند، کشورهای اسلامی (با اینکه خود روزگاری یک دولت واحد جهانی بودند) با تمسک به ناسیونالیسم در مسیر تجزیهٔ اقلیمی و منطقه‌ای

گام گذارده‌اند. و تأسف انگیزتر آنکه پیدایش ملی گرایی در قالب محدود و تنگ نظرانهٔ موجود، که قطعاً از فرآورده‌های تفکر غربی است، با هدف بردگی کشورهای اسلامی و تمسک به ناسیونالیسم مادیگرایی که با ارزش‌های الهی منافات دارد، به وجود آمده است.

هدف نهایی مردم، بلکه تنها هدف «انسان»، رسیدن به خدا و قرب وصول اوست و هیچ عزت و شرفی بالاتر از این وجود ندارد، اگر انسان ـ فرد ـ با خدای خود ارتباط داشته باشد و خود را از رسوبات حزب گرایی و عصبیت برهاند، این انسان آزاد شده و همراه با دیگر انسان‌ها ـ برادران خود ـ در پناه خدا[10]، زندگی می‌کند. لذا در نظر اسلام، ملی گرایی با ویژگی‌های تنگ نظرانه، تبعیض گرا و محدود به مصالح دنیوی و مادی، محکوم است و اسلام فقط آن نوع از ناسیونالیسم را که در خدمت اهداف جامعهٔ اسلامی باشد و نه چیز دیگر، توصیه و سفارش می‌کند.

و اصولاً قومیت در جغرافیای کشورهای اسمی با مذهب اسلام یکی است، زیرا ملی گرایی همان وطن دوستی است و دین و مذهب نیز راه رسیدن به آن است و آنجا که دین وجود ندارد، اخلاص و رهایی نیز وجود نخواهد داشت.[11]

به کار بردن الفاظ و کلماتی در مورد «ملیت» در نوشته‌ها و سخنرانی‌های اخوان المسلمین، چندان معمول و متداول نبود، بلکه الفاظی همچون وطن، ملت و امت، به طور مساوی و یکسان، بدون در نظر گرفتن تفاوت‌های آنان، به کار می‌رفت.

حسن البنّاء در یکی از نخستین نوشته‌های خود خطاب به اخوان،

تلاش می‌کند که معانی این الفاظ و کلمات را توضیح دهد و لذا میان «وطن خواهی» ـ «الوطنیهٔ» ـ به معنی دوست داشتن و نیز خدمت به مردم و ملّت خود، فرق می‌گذارد و معتقد است که در هر یک از مفاهیم فوق صفاتی وجود دارد که بخشی از آن‌ها منطبق با اسلام بوده و بخشی دیگر با اصول و ارزش‌های اسلامی منافات دارد.[۱۲]

وطن دوستی

وطن دوستی همان علاقهٔ فرد به وطن وکشور خویش است و این محبت ناشی از یک عشق و میل قلبی است که هر فردی به کشور خود دارد و نصوص اسلامی هم بر این نوع محبت تأکید دارند. بلال مؤذن پیامبر و خود حضرت محمد(ص)، این نوع علاقه را به وطن خود، مکه داشته‌اند و لذا هجرت پیامبر از مکه به مدینه و وداع آن حضرت، با یک اندوه درونی و نگرانی شدید همراه بوده است.

وطن خواهی به مفهوم عشق به آزادی و شرف، این نوع وطن خواهی، فرد را مجبور می‌نماید تا در بازگرداندن شرف و استقلال کشور خود تلاش کند و قرآن نیز به این احساس درونی در آیات متعددی: ـ ۸/۸ ـ ۶۳ و ۱۴۱/۱۴۴ ـ ۵ ـ اشاره نموده و نظر اخوان المسلمین نیز از همین آیات الهام گرفته است.

وطن خواهی و فتح و پیروزی

علاقه به فتح و پیروزی بر جهان، همان چیزی است که اسلام به آن سفارش نموده و مسلمانان را به آن ترغیب کرده است تا اسلام را به عنوان

یک آیین نجات‌بخش به جهانیان عرضه و معرفی کنند و در قرآن نیز به آن تصریح نموده است ـ ۲-۱۹۸/۱۸۹ ـ [13]

وطن خواهی حزبی

این نوع وطن خواهی، در واقع نبرد و مبارزه‌ای است برای پیروزی یک حزب خاص و استفاده از حقد و کینه بر ضد رقبای سیاسی و آلوده کردن فضای سالم جامعه... که البته این نوع وطن دوستی بسیار زشت و قبیح است که هیچ کس، حتی خود هوادارانش، سودی از آن نخواهند برد.

پس درواقع اسلام، مردم را به وطن دوستی سالم و اخلاقی دعوت می‌کند، وطن خواهی که بر پایهٔ دین و مذهب استوار است. این نوع وطن خواهی، تنها به قصد تأمین منافع مادی کشور نیست، چنان که در اروپا مرسوم و متداول است، بلکه هدف عمده، اعلای کلمهٔ حق و گسترش معارف اسلام در شرق و غرب جهان است. اگر در اسلام «ملیت»ی وجود داشته باشد، در واقع همین نوع ملیت خواهد بود.

ملیت تجدید تاریخ

مسلمانان در گذشته، تاریخ درخشانی داشته و از تمدن والا و ارزشمندی نیز برخوردار بوده‌اند. لذا هر مسلمان غیرت‌مندی که به تمدن گذشتهٔ خود عشق و علاقه دارد، می‌کوشد تا عظمت گذشته و افتخارات تاریخ خود را احیاء و تجدید کند و آثار درخشان گذشته را با نوآوری‌های زمان خود بیآمیزد. این شعور و احساسی است که همواره مورد تشویق اسلام بوده و هست. این ملّیت خواهی بدین معنی است که هر فرد،

مصالح مجموعهٔ بشری را که به آن‌ها منسوب است رعایت و احیا کند؛ به عبارت دیگر، احیای مصالح امت مسلمان و نجات کل بشر.

از طرفی ناسیونالیسم به معنی بازیابی استقلال و نظام بوده که به این طریق، هر فردی در تحقق اهداف مشترک، همچون آزادی و استقلال، در احیای منافع ملّی تلاشی همه جانبه نماید که البته این ملّیت خواهی، بسیار امیدوار کننده و قابل تشویق خواهد بود.

همهٔ این ناسیونالیسم‌ها و اقسام مختلف و انواع گوناگون آن، ملی گرایی مشروع و قانونی و اسلامی است و همهٔ مسلمان‌ها باید در راه تحقق آن تلاش نمایند. اما آن ملی‌گرایی جاهلی که احیای آداب و سنن جاهلی قدیم را به دنبال دارد و به جای اسلام، ناسیونالیسم منفی و نژادپرستی و قوم‌گرائی را ترویج می‌کند، به طور قطع از نظر ما زشت و منفور بوده و احساسی ضد انسانی و خطرناک است. در پرتو همین نوع از ناسیونالیسم است که بعضی از دولت‌های اسلامی (ترکیه)، حروف و اسامی عربی را به لاتین تغییر داده و همهٔ مظاهر اسلام و شریعت محمدی را لغو کرده‌اند. این نوع قومیت تلاش می‌کند تا خط بطلانی بر ارزش‌های اسلامی و مکتب اسلام بکشد؛ حال آن که با ارزش‌ترین دارایی‌اش، اسلام است!

ملی گرایی سلطه جویانه و نژادی:

این نوع از ملی گرایی، تسلط ملتی را بر ملت دیگر و نژادی را بر نژاد دیگر ترجیح می‌دهد. این نوع از ناسیونالیسم، نوعی ملیت خواهی خصمانه و احساسی کاذب است که در ایتالیا و آلمان در قالب نازیسم و فاشیسم تبلور یافته است. این مفهوم درمورد هر دولتی که خود را برتر و

بالاتر از دیگر ملت‌ها می‌داند، صادق است؛ **مانند ایران آریائی عصر پهلوی و عرب بعث عراق و ناصر در مصر.** نتیجهٔ این ملی گرایی و ناسیونالیسم سبب گردید که کلیهٔ حرکت‌ها و نهضت‌هایی که به نام مصر و عربیت در ۲۵ سال اخیر فعالیت داشته‌اند، فراموش شود همچنین جانبداری از عصر فرعونی در مصر، فینیقی در لبنان و سوریه، سومری در هلال سرسبز (عراق)، و حتی خود عربیت واحیای آن در خاورمیانه در صورتی که منجر به حمایت از گروهی خاص و یا نژادگرایی شود، نادرست بوده، پذیرفته نمی‌شود.[۱۴]

احیای عصر «فرعونی» در مصر که در قرن اخیر، تنش‌های زیادی را در جامعه ایجاد نمود و حتی روشنفکران مصری را به گروه‌های مختلف تقسیم نمود، مورد توجه و مایهٔ نگرانی حسن البنّاء بود. وی اعلان کرد:

«ما به تاریخ گذشتهٔ مصر افتخار می‌کنیم، اما ما مسلمانان (اخوان المسلمین) با هر اندیشه‌ای که مصر را به عصر فرعونی‌اش بازگرداند و با اسلام مبارزه کند، مقابله خواهیم نمود.»[۱۵]

همچنین اخوان المسلمین با هر نوع تفکری که آموزه‌های اسلامی را نادیده می‌گرفت، مخالفت کردند؛ هرچند به مقابله با آن برنخاسته بود. از همین رو، اخوان با کمی تندخویی به مقابله با تفکرات افرادی مانند **طه حسین** برخاست که می‌گفت: «مصر یک کشور شرقی (اسلامی) نبوده، بلکه جزئی از تمدن مدیترانه‌ای و نهایتاً غربی است».[۱۶]

همچنین افکار ناسیونالیستی دیگر همچون «فینیقی بودن لبنان» ـ گر چه چندان اهمیت قابل توجهی نداشت ـ و یا «احیای سوریهٔ بزرگ» که

حزب **آنطون سعاده** به نام «الحزب القومی الاجتماعی السوری» آن را تبلیغ می‌کرد، با مخالفت اخوان المسلمین مواجه گردید. زیرا این گرایش، عنصر عربی را در اسلام نفی می‌کرد و هرچند حرکتی ناسیونالیستی که در ظاهر مخالفتی با دین نداشت، اما در عمل، جامعه را به سکولاریسم فرا می‌خواند.[۱۷]

اخوان المسلمین و شعار: «الوحده العربیه»

گاهی به نظر می‌رسید که سکولاریسم بزرگترین خطری است که ملی گرایی عربی با آن مواجه می‌شود. لذا اخوان المسلمین احساس می‌کردند، آنهایی که همچون **ساطع الحصری** شعار «عربیت واحد» را سر می‌دهند، دارای انحراف و کجروی بوده و وضعیتی مشابه منادیان «سوریهٔ بزرگ» دارند. زیرا آن‌ها موقعیت عرب و عربیت را در مجرای حوادث تاریخی،[۱۸] به درستی درک نمی‌کنند. عرب نخستین، مسلمانانی‌اند که پرچمدار اسلام بوده‌اند و به تعبیر پیامبر اسلام: اگر عرب خوار و ذلیل شود اسلام نیز خوار و ذلیل شده است. به علاوه امت عرب از خلیج فارس تا طنجه دارای یک زبان (عربی) و عقیدهٔ واحد (اسلام) است، لذا ضرورت دارد که این قوم، سربازان اسلام شوند و آن را نه تنها از طریق آزاد کردن سرزمین‌های اسلامی ـ چنان که هدف ناسیونالیسم است ـ بلکه از راه متحد ساختن ملت‌های عربی، گسترش دهند. این همان هدف نهایی از شعار «الوحده العربیه» و یا «المذهبیه العربیه» است.

زمانی که اخون المسلمین در راه عروبت تلاش می‌کنند، در حقیقت

برای اسلام و مصلحت همهٔ انسان‌ها فعالیت می کنند.[۱۹]

دیدگاه فوق درخصوص عروبت و عربیت، چالش ویژه‌ای در مورد مشکل بزرگ امت عرب (فلسطین) ایجاد می‌کرد و آن اینکه اگر ما عرب‌ها را مسلمانان نخستین فرض نماییم، ماجرای خط مقدم دنیای عرب «فلسطین» از یک مسئلهٔ اعتباری جغرافیایی و سیاسی صرف، فراتر می‌رود و عنوان «خط مقدم دنیای عرب» و حتی «قلب دنیای عرب ومسلمان» و «اولین قبله و سومین حرم الهی» می‌یابد.[۲۰] با وجود این، حتی اخوان المسلمین برای تداوم مبارزه به استدلالی دنیوی برای مقاومت با صهیونیسم تمسک جستند و گفتند: هنگامی که دین علت کافی برای جنگ با صهیونیسم و اسرائیل نشود، لااقل مصالح دنیوی همسایگان فلسطین برای این مبارزه کافی است.[۲۱] البته این استدلال از سلسله استدلال‌های محکمی بود که برای مقاومت و مبارزه با صهیونیسم مطرح می‌گردید چه آن که ابتدا باید مصالح اسلام، سپس مصالح عرب و مصالح مصر را پاس می‌داشت.[۲۲]

همچنین موضع‌گیری اخوان المسلمین[۲۳] در برابر فعالیت‌های وحدت گرایانه و شکل‌گیری اتحاد عربی، جهتی اسلامی داشت؛ گرچه برای موجه جلوه دادن آن، مسائل دنیوی را نیز با آن مطرح می‌نمودند. لذا اخوان، اندیشهٔ «جامعه عربی» را با احتیاط قبول کرده، معتقد بودند که در تأسیس آن انگلیسی‌ها نقش بسیاری دارند و قطعاً بریتانیا دلباختهٔ عرب‌ها و مسلمانان نبوده، بلکه منافع آنان چنین اقتضاء می‌نمود تا به چنین کاری اقدام نمایند. لذا باید بیدار و آگاه باشیم که اهداف بریتانیا را تغییر داده، و

ما آن‌ها را در جهت مصالح امت عربی به کار گیریم. بدین طریق اعراب خواهند توانست تا از این بنای موجود در جهت منافع خود استفاده کنند و با چشم پوشی از هدف اولیهٔ آن، وحدت جامعهٔ عربی را تحقق بخشند. به همین منظور جمعیت اخوان برای تحقق وحدت اقتصادی میان اعراب نیز باید گام‌های استوار برمی‌داشت. این قدم‌ها دست‌یابی به استقلال را آسان می‌نمود. به همین دلیل با تمامی تبلیغات خارجی که علیه تأسیس وحدت عربی انجام می‌گرفت، مبارزه می‌کردند. اولین گام در راه اجرای وحدت اقتصادی، تأسیس شرکت سرمایه‌گذاری عربی برای کارهای تجاری، مالی و صنعتی جهان عرب بود.[۲۴]

بی‌تردید تحقق «جامعهٔ عربی» با احساس دیگری نیز همراه بود که تأثیر عملی بر وحدت اعراب داشت، و آن، عدم اعتماد و اطمینان به خاندان هاشمی (سلطنت عراق و اردن) و عضویت آن در جامعهٔ عربی بود. این مسئله بدین ترتیب عنوان می‌شد که خاندان هاشمی دست پرورده و مزدور انگلیسی‌ها بوده و هرگز نخواهند توانست خود را با جامعهٔ عربی هماهنگ کند. در مورد انقلاب شریف حسین نیز هنوز نظریات متفاوتی وجود دارد. عده‌ای بر این اعتقادند که این انقلاب یکی از اشتباهات و خطاهای شریف حسین بود؛ البته اشتباه نه از آن جهت که به استقلال اعراب از سلطهٔ عثمانی منتهی گردید و این، خود پایانی بر خلافت اسلامی و منشأ پیدایش نوعی پریشانی ایدئولوژیک در میان آنان بود؛ بلکه از آن جهت که این انقلاب، به حضور انگلستان و فرانسه در کشورهای عربی انجامید و سرانجام، انعکاس این نفرت و دشمنی، در

مشارکت جمعیت اخوان در نهضت تأسیس سوریهٔ بزرگ متجلی گشت.[۲۵] زیرا اگر این طرح، به وحدت مسلمانان عرب منجر می‌شد، حرکتی بس عظیم روی داده بود. اگرچه این طرح با طرح «سوریهٔبزرگ» انطون سعاده، نقاط مشترک زیاد داشت، اما در حقیقت این طرح حرکتی بود که از سوی ملک عبدالله در اردن با هدف اشغال شرق اردن و پیوستن آن به سوریه تحت عنوان «سوریهٔ بزرگ» صورت می‌گرفت. اخوان نیز در این رابطه، هرگز از شهرت و معروفیت ملک حسین متأثر نبودند، زیرا وی در خلال جنگ فلسطین به اعراب خیانت کرده بود و بیشتر مردم مصر به او چنین می‌نگریستند. به همین خاطر، وقتی پدر ملک حسین کشته شد، روزنامهٔ اخوان المسلمین در سرمقالهٔ خود، هیچ گونه اظهار تأسفی نکرده بود.[۲۶]

اسلامی بودن

انسان مسلمان جز به وطن اسلامی، به چیز دیگری علاقه ندارد و آن، تمامی سرزمین پهناور اسلامی است که مسلمانان در آن زندگی می‌کنند و صدای «أشهدأن لااله الاالله» و «أشهد أنّ محمداً رسول الله» از آن بلند است. اگر این انسان مسلمان، اقدامی برای خدمت به مصالح محدود مصر و یا بالاتر از آن، مصالح عرب انجام می‌دهد، فقط در راه اسلام و وحدت ملت‌های اسلامی و مصالح همهٔ انسانیت است. زیرا وطن در اسلام (وطن اسلامی) بالاتر از مرزهای جغرافیایی و اقلیمی و منطقه‌ای و فراتر از اختلاف رنگ‌ها، نژادها و زبان‌ها بوده و مبتنی بر اصل «وحدت بشری» است. میهن دوستی اسلامی بر خلاف میهن پرستی ناسیونالیستی، بر سه

پایه الهی، انسانی، جهانی استوار است که از اسلام الهام گرفته شده است. این اهداف سه گانه انسان را با ارزش می‌سازد و لذا نشر و گسترش این اهداف مقدس، بر هر مسلمانی واجب است و این همان برانگیخته شدن و جنبش امت اسلامی است[۲۷] که در واقع تحقق این آمال و اهداف بسیار دور به نظر می‌رسد. زیرا حصول این اهداف، به مقدمات بسیاری نیاز دارد: اول آنکه باید تمامی ملت‌های اسلامی از قید و بند استعمار آزاد شوند و آنگاه باید با احیای خلافت به عنوان «رمز و سمبل وحدت اسلامی» در تقویت روابط ملت‌های عربی و اسلامی تلاش کرد[۲۸] که البته تقویت و تحکیم روابط، در پرتو تعاون و همکاری صمیمانه و مشترک، امکان پذیر خواهد بود.

با نگاهی به منشورات اخوان، به اهمیت تفکر فوق که به احیای مدنیت اسلامی و وحدت مسلمین می‌انجامید، پی خواهیم برد و اینکه چگونه از مسائل اسلامی در تمامی نقاط جهان اسلام دفاع می‌شد و حتی در این راه، کمک‌های مادی فراوانی هم مبذول می‌گردید. اما تنها وسیله و کانال رسمی که در این زمینه فعالیت کامل داشت، بخش «ارتباط با جهان اسلام» در سازمان بود.

پذیرش هیئت‌ها و شخصیت‌های مسلمان خارجی که از مصر و دفاتر مختلف جمعیت اخوان بازدید می‌نمودند، به این مرکز وگذار شده بود و در این زمینه تلاش بسیاری صورت می‌گرفت تا حرکت اسلامی، سرتاسر جهان اسلامی را فراگیرد. همچنین تلاش فراوانی صورت گرفت تا از حج و زیارت خانهٔ خدا به عنوان بزرگ‌ترین کنگرهٔ جهانی رهبران مسلمان در

مکه، بهره‌برداری شود. با انقلاب سال ۱۹۵۴ این هدف به طور سمبلیک به وسیلهٔ حکومت مصر محقق شد چنان که از اواسط این قرن، خیمه‌هایی همه ساله در مکه برپا می‌گشت که از حجاج کشورهای مختلف اسلامی پذیرایی نموده و آنان را به دعوت اسلامی فرا خواندند.[۲۹]

همچنین اخوان المسلمین در کنگره‌های اسلامی بین المللی در کراچی که در سال‌های ۱۹۴۹ و ۱۹۵۱ تشکیل شد، حضور فعالی داشتند و حتی یکی از اعضای معروف اخوان به نام **سعید رمضان** به سمت دبیر کنگره انتخاب گردید.[۳۰]

شرقی بودن

اگرچه «اسلامی» بودن هدف نهایی همهٔ مسلمانان است و «اسلام» و ارزش‌های اسلامی، موضوعی است که مسلمانان باید در راه احیای آن تلاش کنند و امت پویا و زنده‌ای را به وجود آورند، اما در این میان، هدف و ارزشی بالاتر از ناسیونالیسم و میهن دوستی با عنوان «شرقی بودن» مطرح است. عنوانی که حسن البنّاء بارها در ضمن نوشته‌های خود به آن اشاره نموده و گفته است: ملت‌های آسیایی (مسلمانان) باید بپاخیزند و از ارزش‌های خود در برابر غرب دفاع کنند، زیرا این دو (غرب و شرق) هرگز با یکدیگر سازگاری نخواهند داشت و به تعبیر **کپلنج** «شرق، شرق است و غرب، غرب و هرگز این دو با یکدیگر متحد نمی‌شوند». به رغم اینکه حسن البنّاء اعتقاد داشت که باید این تفکر (شرق جهانی) به عنوان یک «پدیده‌ای جهانی» مطرح شود و با توجه به آنکه غرب به طور معمول

روابط عادلانه‌ای با دیگر دولت‌های جهان برقرار می‌کند، وی احساس نمود که ملت‌های آسیایی با مشکلاتی بسیار دشوار برخورد می‌کنند و لذا این وظیفهٔ اخوان المسلمین خواهد بود تا به عنوان «مسلمان و آسیایی» با تمام کوشش و تلاش با این مشکلات بجنگد تا ملت‌های آسیایی، عزّت و شرف و کرامت خود را به دست آوردند.[۳۱]

سال‌های زندگی البنّاء، قبل از انعقاد کنفرانس **باندونک** و کنفرانس‌های دولت‌های غیرمتعهد و نیز قبل از شرکت دولت‌های آسیایی در جنگ سرد، علیه کشورهای غرب و امپریالیسم بود. به این ترتیب، مسئلهٔ «شرقی بودن» نزد طرفدارانش قداستی را برای بلوک «آفریقا ـ آسیا» به وجود آورده بود. در این هنگام اخوان المسلمین احساس نمود که با تفکر تمایل به شرق با احتیاط برخورد کرده و با استقبال از آن در مجموعهٔ دولت های آسیایی ـ آفریقایی، جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص دهد و بدین گونه از فرصت فوق برای توسعهٔ اندیشه‌های اخوان استفاده نماید. اما اخوان این فرصت را موقتی و زودگذر دانسته و معتقد بودند که «شرقی بودن» دارای اهداف چندان روشنی نیست؛ به این معنی که اصالت خود را به زودی از دست خواهد داد و تأثیر چندانی نخواهد داشت. البته هدف اخوان از وحدت عمل آسیایی، بیشتر گروه کشورهای اسلامی بود تا آسیایی، و این اعتقاد نیز به جهت تشابه و هماهنگی در اهداف و آرمانهای آن دو بود. به علاوه تفکر «شرقی بودن» بیشتر به جهت جنبهٔ تبلیغاتی آن یعنی جنگ سرد، مؤثرتر از عنوان کشورهای اسلامی بود.[۳۲]

واقعیت این است که جنگ سرد عامل مهمی در کاهش همکاری گروه آسیایی ـ آفریقایی به عنوان بلوک سوم، آن هم در فقدان کشورهای اسلامی، گردیده بود. اما این امکان وجود داشت تا جهت توازن میان دو بلوک متخاصم (شرق و غرب)، بلوک سومی به نام کشورهای اسلامی در شرایط جنگ سرد ایجاد گردد.

نکتهٔ قابل توجه آنکه جنگ سرد میان شرق و غرب، فرصت مناسبی برای کشورهای اسلامی بود تا برای خدمت به بشریت اقدام نمایند. زیرا اسلام به عنوان بلوک سوم میان کمونیسم و سرمایه‌داری مطرح است و به همین جهت اسلام باید استقلال خود را حفظ نماید و با هیچ یک از دو بلوک شرق و غرب هم پیمان نشود.[۳۳]

«اتحاد مسیحیت و اسلام علیه کمونیسم» توطئهٔ دیگری است که از سوی غرب علیه مسلمانان تدارک دیده شده و تمامی مسلمین باید از آن پرهیز نمایند، زیرا اگر «اشتراک اسلام و مسحیت» در بسیاری از امور، علیه کمونیسم حق باشد، اما اتحاد «هلال با صلیب» هرگز ممکن نخواهد بود؛ مگر در میان آن دسته از پیروان راستین مسیح و محمد(ص) که در جهت حاکمیت تعالیم این دو پیامبر تلاش می‌نمایند.[۳۴]

بنابراین جنگ سرد میان غرب و شرق، فرصتی بود برای مسلمانان و ملت‌های اسلامی که خود را از قلمرو آن دو ابرقدرت دور نمایند. این رهایی یا از راه میانجیگری بین طرفین (شرق و غرب) حاصل می‌شد و یا بهره‌برداری از شرایط فوق جهت نیل به اهداف مسلمانان که همان آزادی و اصلاح وضعیت داخلی است. نکتهٔ حائز اهمیت، ترس غرب از شوروی

است که در نهایت به سود اسلام بوده و قابل توجه است. در این زمینه، سید قطب در کتاب عدالت اجتماعی‌اسلام چنین می‌گوید:

«ما به طور موقت به نیروهای شوروی نیاز داریم تا بدین وسیله آن‌هایی راکه بر ما فشار آورده و استثمارمان می‌کنند، به وحشت اندازیم و هدف‌های اجتماعی خود را تحقق بخشیم.»[۳۵]

ضروری بود که در فصل موضع‌گیری سیاسی اخوان، بخشی را به اختناق و فشار رژیم مصر و افسران انقلابی‌اختصاص می‌دادیم، اما چون این موضوعات با حیات سیاسی اخوان ارتباط دارد، آن را به فصل آخر وامی‌گذاریم.

اصلاح اقتصادی

مسائل اقتصادی و اصلاح سیستم اقتصادی در مصر یکی از موضوعات مهمی بود که در نظر اخوان المسلمین اهمیت ویژه‌ای داشت و در طول برنامه اصلاحی اخوان از اهمیت آن کاسته نشد. هرچند در میان طرحهای اصلاحی حسن البنّاء اصلاح ساختار اخلاقی سیاسی و فرهنگی، بر اصلاح اقتصادی مقدم بود؛ لیکن برخی از طرفدارانش، اصلاح اقتصادی را شایسته تقدیم می‌دانستند و بلکه خود او نیز به اصلاح اقتصادی به عنوان اساس و پایه اصلاحات می‌نگریست. به هر حال مسأله اقتصاد اندک اندک اهمیت بیشتری در اندیشه اخوان و حتی البنّاء یافت که واکنش آنان به بحران اقتصادی فزاینده در مصر پس از جنگ جهانی دوم بود. بنابراین با توجه به اهمیت و حساسیت اقتصاد در تفکر اخوان، حل

مشکلات اقتصادی از نظرگاه اخوان از دو زاویه قابل ارزیابی است:

۱. استقلال اقتصادی، اساس و پایهٔ استقلال سیاسی است.

۲. بهبود وضع اقتصادی به همراه تأمین اقتصادی ـ اجتماعی توده‌های محروم مصر، یک امر ضروری است تا بدین وسیله، خلع طبقاتی در جامعه پر شود و مصر از یک جنگ طبقاتی شدید که میهن اسلامی را در معرض خطر جدی قرار داده است، در امان بماند.

دراین چارچوب، اخوان المسلمین پیشنهادهای اصلاحی زیادی مطرح کردند تا دولت، قوانین لازم و ضروری را برای اجرای آن‌ها وضع کند و این مهم یا از طریق قوه قانونگذار یا قوه اجرایی صورت پذیرد و در نهایت موجب تحکیم ارزش‌ها و میراث‌های اسلامی مصر گردد:[۳۶]

اول: لغو قانون ربا و سود به هر شکلی که هست. دراین زمینه دولت باید با پیشقدم شدن در این مهم، سود و بهره را در تمامی معاملات خود ملغی نماید، حال اگر دولت در این زمینه قانونی را تصویب نماید که براساس آن، هرگونه بهره و سود ناشی از ذخایر و اندوخته‌های بانکی و شرکت‌ها و مؤسسه‌های عمومی و خصوصی، لغو گردد، چه حادثه‌ای پیش خواهد آمد؟ در این صورت افزایش سرمایه ممکن نخواهد بود مگر به یکی از دو راه زیر:

۱. به کارگیری سرمایه‌ها در کارهای تولیدی مفید همچون صنعت، تجارت و کشاورزی؛

۲. بازگشایی شرکت‌های سهامی و یا تعاونی‌های بزرگ با تعداد اعضای فراوان که سود و ضرر حاصل از آن در میان مردم توزیع شود و

بدین وسیله از تراکم ثروت و سرمایه جلوگیری گردد.

هر دو روش فوق در اسلام مشروعیت داشته و هیچ گونه ضرری به حیات اقتصادی کشور نخواهد رساند.[۳۷]

دوم: ملی کردن سرمایه‌های مادر و پایان دادن به سلطهٔ بیگانه بر منابع عمومی و ثروت‌های ملی و جایگزین کردن سرمایه‌داری ملی به جای سرمایه‌گذاری خارجی و بهره‌برداری صحیح از منابع طبیعی و ثروت‌های خدادادی در قلمرو وسیع فعالیت‌های کشاورزی یا معدن.[۳۸]

سوم: صنعتی کردن کشور و گسترش صنایعی که از مواد اولیهٔ داخل استفاده می‌نمایند، بویژه صنایع جنگی، و تشویق صنایع تولیدی محلی، البته نه فقط برای کمک به فقرا و محرومان، بلکه به جهت آماده‌سازی و تغییر شکل آن در راستای یادگیری فنون صنعتی عصر جدید و نیز تشویق سایر صنایع تولیدی محلی در زمینه‌های ریسندگی، بافندگی، صابون سازی، عطرسازی و تولید محصولات امنیتی و حفاظتی.[۳۹]

چهارم: ملی کردن بانک‌ها به عنوان گام اول در اصلاح اقتصادی و تأسیس چاپخانه‌ای مستقل برای چاپ اسکناس و اوراق بهادار، و نیز تأسیس ضرابخانهٔ مخصوص برای تهیهٔ سکه‌های رایج کشور.

پنجم: الغای تعرفهٔ قراردادها و اصلاح سیاست کشت و بازار پنبه.

ششم: اصلاح قانون مالیات به گونه‌ای که پرداخت زکات را به عنوان مالیات و به طور تصاعدی بر سرمایه‌ها و سود ناشی از آن ملزم سازد و صرف نمودن درآمد مالیات در منافع عمومی و افزایش سطح زندگی و خدمت به مصالح ملت و نیز جلوگیری از اسراف و تبذیر در مخارج

دولتی.

هفتم: پیگیری قاطعانهٔ اصلاحات ارضی از طریق محدود ساختن مالکیت کشاورزی و فروش اراضی زراعی مازاد به کسانی که زمین ندارند، با قیمت‌های معقول و در اقساط بلندمدت.[۴۰]

هشتم: تصویب قانون خاص برای اجاره دادن زمین به مستأجران و جلوگیری از سوء استفاده از بهره‌کشی صاحبان زمین.

نهم: تجدید نظر در قانون کار و اصلاح آن در:

۱. بیمهٔ کارگران (حتی کشاورزان) در زمینه‌های بیکاری، بیماری، حوادث، پیری و مرگ؛

۲. تنظیم ساعات کار؛

۳. سهیم کردن کارگر در سود ویژه؛

۴. تربیت تخصصی کارگران صنایع و کشاورزان در زمینهٔ کار و حرفهٔ خود در راستای افزایش بهره‌وری ایشان.[۴۱]

دهم: بیمهٔ اجتماعی کارگران؛ اگر فردی ناتوان بوده و یا درآمدش کفاف مخارج زندگی وی را نکند و یا آنکه توانایی کار در محیط کارگری را نداشته باشد، تأمین مخارج او از منبع زکات و از سوی دولت، لازم است. همچنین ضروری است تا زکات هر منطقه‌ای، برای فقرای همان منطقه هزینه گردد، تا اغنیاء و فقرا به طور یکسان احساس مسئولیت کنند، و در صورتی که زکات کفایت ننماید، نیازمندی‌های مستمندان را به هر نحوی، از اغنیاء و ثروتمندان تأمین نمایند.

فعالیت‌های اقتصادی

متأسفانه اخوان المسلمین تاکنون قدرت اجرای برنامه‌های اصلاحی خود را به دست نیاورده‌اند، ولی با وجود این، اخوان در زمینهٔ صنایع و فعالیت کارگری تلاش کردند که قوانینی را به تصویب برسانند تا بلکه از این طریق قدرت حل مشکلات اقتصادی را به وسیلهٔ اسلام بیان نماید. اخوان در خصوص تصویب قوانین فوق، به پویایی «تئوری اقتصادی اسلام» اکتفا نمی‌کردند؛ بلکه به قابلیت اجرایی آن بیش از سایر موارد، تأکید می‌ورزیدند.

درمورد فعالیت‌های کارگری نیز اخوان المسلمین بر این باور بودند که روابط کارگر و کارفرما در چارچوب نظام اسلامی، بسیار منسجم، هماهنگ و عادلانه است و لذا تلاش می‌کردند تا با تصویب این لوایح، در جایگاه سخنگو و مدافع کارگران مصری و محرومان مسلمان بنشینند. با نگاه به مطالبات اخوان از دولت در عرصه سیاسی مصر، به جوانب پر اهمیت این جریان پی می‌بریم.

صنعت وتجارت

هدف اساسی فعالیت اخوان در زمینهٔ کار، حرکت به سمت توسعه اقصاد ملی بود. شاید حسن البنّاء متبکر این اندیشه و سیاست نبود، به همین دلیل می‌بایست میان فعالیت اقتصادی و برنامه‌های اصلاحی اخوان المسلمین تفاوت گذاشت و این مسأله با توجه به پیشرفت‌های چشم‌گیر آینده شایسته توجه است. البنّاء در این مورد بارها تأکید داشته که میان

«تبلیغ» و «مال و اقتصاد» تفاوت زیادی وجود دارد. با این حال، تفکر فوق نه تنها به عنوان یک وسیله برای سهیم شدن در ثروت ملی محسوب می‌گشت، بلکه ابزاری نیز برای نابودی و قطع سیطرهٔ بیگانگان بر اقتصاد کشور بود.[۴۲]

البته مقصود از بیگانگان، مفهوم غیر اقتصادی آن بوده و بیشتر شامل مبشران و میسیونرهای مذهبی است. لذا اولین عاملی که جمعیت اخوان را به فعالیت‌های اقتصادی تشویق می‌نمود، مبارزه با فعالیت‌های تبشیری بود. زیرا اخوان اعتقاد داشتند که تنها عامل و انگیزه برای پذیرش مسیحیت ـ در کشورهائی مانند مصر ـ اقتصاد بوده است. به همین خاطر جمعیت اخوان، حتی زنان جامعه را نیز به کار و فعالیت اقتصادی دعوت می‌کردند که در واقع این حرکت، تلاشی بود جهت یافتن منبع درآمدی برای فقرای محلی. در عین حال چند اقدام مفید و مشابه در زمینهٔ فعالیت‌های اقتصادی، در سطح منطقه‌ای و محلی و با نظارت اخوان المسلمین، صورت گرفت. اما سایر فعالیت‌های بزرگ به لحاظ مقبولیت و موقعیت جمعیت، در قاهره ایجاد شد.

اخوان اولین اقدام بزرگ خود را در سال ۱۹۳۸ شروع کرد که تأسیس «شرکت معاملات اسلامی» از آن جمله بود. در اولین بیانیهٔ اخوان درخصوص شرکت فوق آمده است: این شرکت اقدامی برای ایجاد وسایل کسب وکار در چارچوب اصول اسلامی است. شرکت با سرمایه‌ای بالغ بر ۴۰۰۰ لیرهٔ مصری (با ۱۰۰۰ سهام و از قرار هر سهمی ۴ جنیه) تأسیس شد. این امکان وجود داشت که هر سهمی یکباره و یا با

اقساط چهل ماهه در اختیار صاحبان سهم قرار گیرد. در ضمن هر قسطی کمتر از ۱۰ قرش در ماه نبود. ادارهٔ شرکت به عهدهٔ هیئتی مرکب از: یک رئیس، صندوقدار و ۷ نفر عضو بود که هر عضوی حداقل می‌توانست ۵ سهم را دارا باشد. ۲٪ از اصل سرمایه و سود سالانه به موارد مصرفی زکات اختصاص می‌یافت.

هدف شرکت پرداختن به فعالیت‌های تولیدی بود و کالایی را که اخوان به آن نیاز داشت، با قیمیت مناسب خریداری می‌نموده و با قیمیت معقول به آن‌ها خواهد فروخت و سود حاصل به نسبت ۱۰٪ برای مدیران، ۲۰٪ برای‌محافضان و ۵۰٪ برای صاحبان سهام، به آنان تعلق می‌گرفت. با شروع کار شرکت، سهام اولیهٔ آن نیز با سود بسیاری به فروش رفت و مقدار ۴۰۰۰ لیره به ۲۰/۰۰۰ لیره در سال ۱۹۴۹ رسید. شرکت در سال ۱۹۴۶ اعلام کرد که سهام جدیدی به ارزش ۳۰/۰۰۰ لیره را خواهد فروخت. در سال ۱۹۴۷ شرکت اخوان با شرکت دیگر به نام «شرکة العربیة للمناجم و المحاجر»، (شرکت عربی معادن و سنگ) با سرمایه‌ای بالغ بر ۶۰/۰۰۰ لیره، ادغام گشت. محصول این دو شرکت، نقل و انتقال، اصلاح و تعمیر اتومبیل، تولید آجر و موزائیک، فروش سنگ و وسایل سوختی و گاز بود.

در سال ۱۹۴۷ بخش سنگ تصمیم به تعویض وسایل قدیمی گرفت و لذا به واردات ماشین‌های تولیدی سنگ مرمر و صیقل دهنده از اروپا اقدام نمود. ماشین‌های مورد نظر به علت مشکلات گمرکی، مدتی در اسکلهٔ بندر اسکندریه ماندند و در نتیجه خسارت بسیاری بر شرکت وارد

شد. تمامی زیان‌های مورد نظر در شرایطی به وقوع پیوست که فعالیت اخوان در پی بحران سال ۱۹۴۸ با کنترل شدیدی از سوی دولت همراه بود.[۴۳] با رفع موانع موجود در سال ۱۹۵۱ اخوان خسارات فوق را از دولت مطالبه کرد.

اقدام دیگر جمعیت که اهمیت بسیاری داشت، تأسیس شرکتی انتشاراتی بود. پایه و اساس این فکر، به کنگرهٔ عمومی دوم بازمی‌گردد و در پی آن جمعیت اخوان تصمیم خود مبنی بر تأسیس چاپخانه را عملی نمود. این حرکت نیز موفقیت چندانی در پی نداشت و علت آن را می‌توان در عدم کفایت و کاردانی در توزیع مطبوعات دانست. پراکنده بودن جمعیت در خلال سال‌های جنگ نیز وضعیت فوق را تغییر داد و در نتیجه چاپخانه و فعالیت مطبوعاتی بعد از جنگ، با رکود مواجه شد. در سال ۱۹۴۵، فعالیت‌های نشر و توزیع از چاپ جدا شد،[۴۴] و به دو شرکت سهامی زیر تبدیل گشت:

۱ ـ شرکت چاپ و نشراخوان (با سرمایهٔ ۷۰،۰۰۰ لیره)؛

۲ ـ شرکت مطبوعاتی اخوان (با سرمایه ۵۰/۰۰۰ لیره)

شرکت مطبوعاتی که در سال ۱۹۴۶ تأسیس شد، مسئولیت پخش روزنامهٔ جمعیت را به عهده داشت. این شرکت با سرمایهٔ اولیهٔ بسیار بالایی کار و فعالیت خود را شروع کرد. اما شرکت نشر و توزیع به جهت نقص ماشین‌های جدید که غالباً تا سال ۱۹۴۸ از اروپا وارد نشده بود، از فعالیت بازماند و در همان سال نیز جمعیت اخوان از سوی حکومت منحل گردید.

موفقیت شرکت انتشارات و مطبوعات، به تأسیس شرکت اعلانات عربی در سال ۱۹۴۷ وابسته بود. «ثیورارت ـ د ن» در کتاب خود می‌نویسد: سرمایهٔ شرکت بالغ بر ۱۰۰،۰۰۰ لیرهٔ بود و این شرکت با شرکت «اعلانات شرقی» وابسته به دولت، رقابت می‌کرد. نتیجهٔ این رقابت به اعمال فشار از سوی حکومت و سرانجام تعطیلی جمعیت در سال ۱۹۴۸ منجر گردید.[۴۵]

شرکت اعلانات اخوان المسلمین، به چاپ اعلان‌های روزنامه‌ها و سینماها، جلد کتاب، مجلات، تابلوها و اوراق مؤسسه‌های تجاری اقدام نمود. این شرکت یکی از شرکت‌های موفق اخوان المسلمین بود.

جمعیت در سال ۱۹۴۷ تصمیم به اجرای طرح‌های مختلف در صنایع کوچک گرفت و در واقع این حرکت، تلاشی بود برای رفع بیکاری فراوانی که بعد از جنگ، پدیدار می‌گشت. طی این تلاش شرکت رسیندگی و بافندگی به سرمایه‌ای بالغ بر ۸۰۰۰ لیره از سوی اخوان المسلمین تأسیس شد. از این سرمایه، ۶۵۰۰ لیره به وسیلهٔ کارگرانی که در آن سهیم بودند، تهیه شده بود. شرکت فوق طبق ادعای خود در طول ده ماهه اول، ۲۷۰۰ لیره جهت کارمزد و حقوق، به کارگران پرداخت کرد. با وجود این، در پایان مدت مورد نظر، ۱۴۰۰ لیره به سود شرکت اضافه گشت.

این طرح که با غرور و افتخار از سوی اخوان المسلمین پایه ریزی می‌گردید، تلاشی برای «احیای سوسیالیسم اسلامی» و «آزادسازی اقتصاد ملی» و افزایش سطح زندگی کارگران مصر تلقی می‌گشت. این

کارخانه در شبرالخیم، یکی از محل‌های صنعتی قاهره ـ که همواره (بعد از جنگ) مرکز بحران‌های اجتماعی بود ـ قرار داشت. توزیع سهام‌های شرکت نیز غالباً از طریق شعب وابسته به جمعیت در منطقهٔ شبرا و بخش «کار» در سازمان مرکزی صورت می‌گرفت.[۴۶]

همچنین جمعیت اخوان با تأسیس «شرکت بازرگانی ومهندسی» فعالیت خود را بر محور تولید مواد ساختمانی و تربیت کارگران متخصص در حرفه‌های لوله کشی، برق و تجارت متمرکز نمود. سرمایهٔ اصلی این شرکت نیز بالغ بر ۱۴/۰۰۰ لیره بود که به ۳۵۰۰ سهم تقسیم می‌گشت. اخوان با افتتاح شرکت دیگری در سوئیس به نام «شرکت نمایندگی‌های تجاری» به عرصه تبلیغات و حمل و نقل نیز وارد شد اما هیچ یک از شرکت‌ها و طرح‌های اصلاحی اخوان از ضربه‌ای که جمعیت در ۱۹۴۸ متحمل گردید، مصون نماند. و به رغم اینکه مصادرهٔ آن‌ها به حکم مجلس ملی مصر (درسال ۵۱ ـ ۱۹۵۰)[۴۷] لغو و برطرف شد، با این حال با خسارات فراوانی مواجه گشت.

در سال ۱۹۵۲، هیئتی برای ارزیابی و رسیدگی به خساراتی تشکیل شد که بر واحدهای مختلف شرکت‌ها در بحران ۱۹۴۸ وارد آمده بود. ولی فعالیت هیئت تا پیش از انحلال در ۱۹۵۴ نتیجه‌ای در پی نداشت. در فاصله سال‌های ۵۴ ـ ۱۹۵۲ شرکت دیگری به نام «شرکت تجارت» از سوی اخوان و در محلهٔ الکبری تأسیس شد و در پایان سال ۱۹۵۳، ۸۰۰۰ لیره از سهام شرکت به فروش رسید و در سال ۱۹۵۳ نیز اعلام شد که سرمایهٔ شرکت بالغ بر ۲۵،۰۰۰ لیره گردیده است. فعالیت این شرکت در

زمینهٔ بافندگی، لوازم خانگی، لباس‌های مردانه و کراوات، لوازم التحریر و کتاب‌های درسی و نیز وسایل برقی و دیگر لوازم مورد نیاز جامعه بود. اما این شرکت نیز به همراه سایر شرکت‌های تحت پوشش جمعیت، در سال ۱۹۵۴ مصادره گردید.[۴۸]

کار و کارگر

گفته می‌شود که موفقیت و توان جمعیت اخوان به اوضاع اقتصادی - اجتماعی کارگران مصر وابسته است. این سخن درست است، به ویژه در بحران اقتصادی که بعد از جنگ پدید آمده بود. البته این نکته را باید یادآور شد که اساساً شروع فعالیت جمعیت اخوان با استقبال کارگران مصری و عضویت آنان در سازمان اخوان المسلمین همراه بود و این حقیقتی است که نویسندگان اخوان با مباهات و افتخار به آن اعتراف می‌کنند: «کارگران، تشکیل دهندگان اصلی اخوان المسلمین هستند.»[۴۹]

در خاطرات حسن البنّاء این نکته ثبت گردیده که استقبال طبقهٔ کارگر، در آغاز تأسیس اخوان المسلمین، نه تنها بیانگر رغبت و تمایل آن‌ها در دستیابی به ارزش‌های اسلامی است، بلکه از طرفی بیانگر عمق درد و رنجی بوده که کارگر مصری در جامعه احساس می‌نمود و خود را برای رهایی از سلطه و سیطرهٔ بیگانه بر اقتصاد کشور و رهایی از ظلم و جنایت موجود، آماده می‌ساخت و حل این بحران را پیوستن به سازمان اخوان (بعد از بحران جنگ) می‌دید.

در ابتدای سال ۱۹۳۲ م در اسماعیلیه بین مدیریت خارجی شرکتی و

جمعیت اخوان بر سر حضور **شیخ محمد فرغلی** در میان کارگران شرکت درگیری روی داد. شیخ به دعوت کارگران مزرعهٔ «انجیر» برای امامت جماعت و تعلیم قرآن به آنجا رفته بود. همین که شیخ محمد به محل مأموریت خود رسید، کارگران از شرکت برای ساختن مسجد استمداد طلبید و پیشنهادشان مورد موافت قرار گرفت. مدتی نگذشت که شرکت، خواستار بازگشت و مراجعت شیخ گردید. در واقع می‌توان گفت وضعیت به وجود آمده معلول نزاعی بود که میان مدیریت و کارگرا ن روی داده بود که در نهایت، به تیرگی روابط دو جانبه منجر گردید.

سرانجام با میانجیگری حسن البنّاء و پیشنهاد عادلانهٔ وی، از ادامهٔ بحران جلوگیری شد. قرار شد شیخ فرغلی‌بعد از مدت کوتاهی، شرکت را ترک نماید و شرکت هم شیخ جدیدی را برای آموزش قرآن و امامت جماعت، درخواست نماید.[۵۰] این حادثه، اولین نمونه‌ای بود که در آن، اخوان المسلین به عنوان حامی کارگر در برابر استثمار شرکت‌های بیگانه، مطرح می‌شد. در چند مورد دیگر نیز اخوان خود را حامی استقلال اقتصادی و اجتماعی معرفی کرده که چند نمونه از آن را مطرح می‌کنیم:

۱ ـ شرکت انگلیسی فسفات که در ساحل دریای احمر کار می‌کرد، متهم گردید که محیط کار نامناسبی ایجاد کرده است. شرکت، کارگران را در زیرزمینی با وضع بد و نامطلوب نگه داشته بود و دستمزد آنان نیز در سطح بسیار نازلی قرار داشت. مسائل دیگری نیز مطرح بود: منحصر نمودن کار در حفر چاه و مواردی از این قبیل در شرایط نامساعد و در هوای کثیف که حتی تهیهٔ آب آشامیدنی را برای کارگران غیرممکن

می‌ساخت و نیز کوتاهی در تهیهٔ وسایل نماز و مسکن و امکانات رفاهی و اوقات فراغت.

۲ ـ شرکت ایتالیائی فسفات که در سوئیس کار می‌کند و با همان موارد فوق، متهم به قصور در امور مربوط به کارگران بود که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

الف. عدم وجود وسایل بهداشتی برای حمایت کارگران از خسارات ناشی از کار؛

ب. محدود کردن ساعات کار به شش ساعت در روز؛

ج. تعیین حداقل مزد ۲۵ قرش به جای ۵/۸ قرش؛

د. تشکیل هیئتی از کارمندان دولت و نمایندگان کارگران و مدیریت، برای حل نزاع با مؤسسه و نظارت بر ادارهٔ آن؛

ه. سهیم شدن مدیریت در تأمین «غذای ضروری» آنچنان که وزارت کار و امور اجتماعی تعیین کرده است؛

و. ساختن مسجد و مدرسه؛

ز. تضمین حقوق در روزهای تعطیل و اعیاد دینی و رسمی؛

د. تضمین اجازهٔ مرخصی سالانه برای کارگران؛

ط. تعطیل یک روز در هفته،

ی. صرف هزینه برای تأمین آب شرب و شستشو، ضمن آنکه مقدار اضافه بر میزان تعیین شده برای کارگران با بهای کم و ارزان در اختیار آنان قرار گیرد.

ضمناً جمعیت درخواست نمود تا در منطقه به جهت ضمانت اجرائی

درخواستهای سابق، یک دفتر دولتی افتتاح شود.

۳. جمعیت بر همهٔ شرکت‌های بیگانه نظارت داشت؛ به خصوص شرکت کانال سوئز و در مسأله جایگزینی کارگران بیگانه به جای کارگران مصری، جمعیت پروندهٔ مخصوصی برای شرکت کانال سوئز گشوده بود و در مواقع ضروری برای مصالح کارگران و دفاع از حقوق آنان، به ادارهٔ کار و امور اجتماعی و رئیس شرکت، شکایت می‌نمود.[۵۱] در همین خصوص، جمعیت یک حملهٔ وسیع مطبوعاتی را برای حمایت از «قانون شرکتها» در سال ۱۹۴۷ آغاز کرد و هدف از آن، کاهش استخدام بیگانگان در شرکت بود.[۵۲]

۴. بالاخره جمعیت اخوان با نظارت دقیق و منظم بر همهٔ مؤسسات تحت پوشش بیگانگان که در شهرهای عمده تأسیس شده بود، حرکتی را ایجاد نمود تا مطمئن شود که حقوق کارگران پایمال نمی‌شود. در واقع جمعیت در این زمینه، به توصیه‌های حسن البنّاء عمل می‌کرد که معتقد به حمایت از ملت در مقابل استبداد و استثمار شرکت‌های بیگانه بود.[۵۳]

طولانی شدن سال‌های جنگ، این فرصت را به اخوان داد تا از حرکت‌های کارگری پشتیبانی کند. بیکاری ناشی از تصفیهٔ مؤسسات کشورهای متحدین و افزایش تورم و بالا رفتن مخارج زندگی، کارگران را به این فکر واداشت که برای حل مشکلات خود، به سازمان مرکزی اخوان پناه آورند. اخوان نیز با بهره برداری مثبت از شرایط فوق توانست نقش مفیدی در بحران‌های سیاسی ـ اقتصادی بعد از جنگ ایفا نماید و برای کاهش تورم و جلوگیری از بیکاری، بعضی شرکت‌های صنعتی و تجارتی

به وجود آورد. بدین ترتیب، بخش کارگران در سازمان مرکزی، مرکزی فعال برای آن‌ها بود. کارگران در آنجا با تشکیل جلساتی در مورد بی‌توجهی دولت به حل مشکلات آنان، بحث می‌کردند. در این بخش بود که «مرکز مبارزه با بیکاری» جهت فشار بر دولت و[۵۴] هیئت‌های اجرایی به وجود آمد تا از این طریق، راه‌حل‌هایی برای مسائل و مشکلات بی‌کاران بیابد و حرکت دولتی برای «بازسازی اقتصاد» محور اصلی بیشتر این راه حل‌ها بود. در یکی از پیشنهادهای بخش کار، سفارش‌های زیر به دفتر ارشاد اخوان ثبت گردیده بود:

۱. تهیه و فراهم ساختن نیازهای شهرهای صنعتی و نیز امکانات با همکاری وزارت تجارت و صنعت؛

۲. تأسیس شرکت‌های سهامی محدود برای افزایش منسوجات صنعتی در شهرها، از طریق به‌کارگیری سرمایه های سرمایه‌گذاران؛

۳. ذخیرهٔ بخشی از حقوق هفتگی کارگران برای خرید سهام شرکت و پرداخت هزینه‌های سرمایه‌گذاران قبلی؛

اگر این راه حل‌ها عملی می‌شد، دو مشکل همزمان حل می‌گردید، بیکاری و جنگ دائمی میان کارگران و کارفرمایان.[۵۵]

در ضمن پژوهش‌های اقتصادی بخش کارگران، کارهای تقریباً مهمی نیز برای اعضا صورت گرفت. از جمله آنکه تعدادی از وکلای متخصص در امور کاگران استخدام شدند تا در مسائل شخصی پدید آمده، دخالت کنند. از کارهای مهم بخش کارگران، افتتاح «دفتر کاریابی برای کارگران بیکار» بود. این دفتر با صاحبان کارخانه‌ها و مشاغل عمومی، جهت یافتن

کار برای کارگران، ارتباط برقرا ر می‌کرد.

اخیراً این بخش اقدام به تأسیس مدرسه‌ای برای کارگران نمود. در این مدرسه اطلاعات لازم برای کارگران در زمینهٔ «آشنایی با قانون کار» و «حقوق کارگر» تعلیم داده می‌شد.[۵۶]

روزنامه‌های جمعیت اخوان المسلمین، به طور طبیعی مسائل و مشکلات کارگران از قبیل: بیکاری، بالا بردن سطح زندگی و کمبود و گرانی مایحتاج عمومی را مطرح می‌کردند و از حکومت به طور مستقیم و از سرمایه‌داری به طور غیر مستقیم، انتقاد می‌نمودند. مقالاتی که در ستونهای مخصوص بحران اقتصادی و فقر نگاشته می شد، شامل حملات تند و شدیدی علیه حکومت بود و همزمان، بخش مذکور نیز برای تحریک کارگران و ایجاد نفرت در مردم، فعالیت چشم‌گیری داشت.

بخش کارگران بنا به وظیفهٔ مخصوص خود، فعالیت‌هایی را خلال سال‌های دهه چهل آغاز کرد و «اتحادیه کارگری» را که از اندیشه‌های اخوان الهام می‌گرفتند، بنیان نهاد. فعالیت این بخش، به ویژه در شهرهای بزرگ، در اواسط سال ۱۹۴۰ میان کارگران حمل و نقل[۵۷] و بافندگی به چشم می‌خورد.[۵۸] همچنین موفقیت‌هایی در میان کارگران پالایشگاه نفت منطقهٔ کانال سوئز و دیگر خدمات عمومی به دست آورد.

اگر حضور و فعالیت اخوان در مناطق بحرانی تداوم می‌یافت، موفقیت‌های مناسبی را در اعتصابات عمومی میان سال‌های ۴۸ ـ ۱۹۴۶ کسب می‌کرد. از جمله شدیدترین این اعتصابات در منطقهٔ بشر الخیمهٔ قاهره برپا شد که به خونریزی و زخمی شدن کارگران منجر گشت. این

منطقه غالباً مرکز نفوذ احزاب کمونیستی است که با حکومت گروه‌های اقلیت و مورد حمایت دربار مبارزه می‌کردند. و پیش از این نیز یادآور شدیم که جمعیت با عقب نشینی سندیکاهای کارگری وابسته به خود، سبب گردید که کمونیست‌ها، اخوان را حامی سرمایه داران و استثمارگران قلمداد نمایند. این مسأله در آن شرایط دلیلی بر همکاری اخوان با نیروهای امنیتی حکومت در یورش به کمونیست‌ها تلقی شد و به دشمنی میان آنان دامن زد.[۵۹]

اخوان در این شرایط، بسیاری از کارگران را به تشکیلات خود جذب نمود و در نتیجه با تبدیل شدن به کیان دفاعی کارگران، رهبری آنان را در اختیار خود گرفت. و به این ترتیب، به تقویت جایگاه خود پرداخت. اما اخوان تنها مدعیان رهبری و سخنگویی توده‌های خاموش نبودند و این حرکت اخوان در شرایط سیاسی آن زمان به معنای هم‌آوردطلبی و رقابت مقابل ائتلاف و فدی ـ کمونیستی به شمار می‌رفت که خود نیز در صدد تصرف جایگاه رهبری بر گروه‌های مردمی و اوضاع اقتصادی آن‌ها بود.

از این مهم‌تر، بی‌تفاوتی یا ناتوانی دولت در کنترل قیمت‌ها بود که اخوان را به مبارزه با آن واداشت و از این رهگذر، مجالی برای ایجاد بحث و گفتگو بر سر مسائل درباره اقتصاد کشور و سپس نظام اجتماعی و سیاسی آن، باز کرد. پاسخ اخوان به تمام سؤالاتی که در این زمینه‌ها مطرح بود، از کیان و ماهیت جمعیت فاصله ندارد. این حقایق، روابط نیمه دوستانه‌ای را که البنّاء در سال ۱۹۴۶ با نیروهای حاکم برقرار کرد و به رهایی کشور از دست جنبش‌های چپ یاری رساند، نابود ساخت و همان

گونه که پیش از این مورد توجه و تأکید قرار گرفت، سه اتهام را متوجه جمعیت کرد. به هر حال می‌توان بارزترین نشانه بر بیزاری جمعیت و گروه‌های حاکم از یکدیگر را در دفاع جمعیت از فعالیت‌های کارگری جستجو کرد.

جمعیت بعد از انحلال در سال ۱۹۴۸ نتوانست بار دیگر در میان کارگران، نفوذ سیاسی سابق خود را بازیابد و تنها بخش کارگران به صورت محدود، نشریاتی را برای بالا بردن فرهنگ در زمینهٔ «کار و سندیکاها» در میان کارگرانِ کارخانه‌ها و دهقانان پخش می‌نمود. از این جهت دو بخش «کارگران» و «دهقانان» به هم پیوستند تا با انگیزهٔ جدید، کارگران کشاورز را در سندیکاها وارد کنند. همچنین فعالیت دامنه دار وسیعی صورت گرفت تا کلیهٔ کارگران، اعم از کارگران خدمات عمومی، وزارتخانه‌ها و حتی محصلان و آموزگاران[۶۰] در سندیکاها وارد شوند و از این طریق، نوعی تشکل و انسجام را در میان آنان به وجود آورده و از حقوقشان دفاع کنند. این فعالیت‌ها بیشتر در منطقهٔ النسیج و در محلهٔ الکبری انجام می‌گرفت که به تعبیر سخنگوی دولت، یکی از خطرناکترین مراکز فعالیت اخوان بود.[۶۱] اما کاهش فعالیت سیاسی اخوان در تأیید کارگران و نیز سندیکاها، از زمان نزاع و برخورد **جمال عبدالناصر** با **محمد نجیب** و احزاب سیاسی در سال ۱۹۵۴ آشکار شد. و این برخورد از طریق ارتباط علنی عبدالناصر با سندیکاهای کارگران صورت گرفت که در نتیجهٔ آن، کارگران در «تظاهرات عمومی» از ناصر و انقلاب دفاع کردند. به این ترتیب فعالیت کارگری اخوان به بدترین وضعیت و

پایین‌ترین درجه سقوط کرد*.

مسئلهٔ افزایش جمعیت

جمعیت اخوان در برابر مشکل افزایش و تراکم جمعیت و ازدیاد و تولید نسل، احساس مسئولیت می‌کرد و خواستار آن بود که به این مسأله مهم توجه بیشتری شود. اما غرب زدگان با موضع‌گیری خاص خود در قبال مشکل افزایش جمعیت، قصد تضعیف مصر و اسلام را در سر می‌پروراندند.[۶۲] موضع ایشان غیر از موضع‌گیری اخوان المسلمین بود. آن‌ها بیشتر در فکر یک مانور سیاسی بودند تا حل مشکل. و از این رهگذر می‌خواستند عجز و ناتوانی مصر و اسلام را به نمایش بگذارند. اما اخوان در صدد ارایه راهکاری عملی و ایجابی و نه حذف صورت مسأله با ترغیب به کاهش جمعیت بود. آنان بر این اعتقاد بودند که مصر، کشور ثروتمندی است و هرگز منابع ثروت آن در جوابگویی به نیازهای مردم، تمام شدنی نیست و در واقع این مشکل با توزیع عادلانهٔ ثروت و

---

*. تظاهرات مورد اشارهٔ نویسنده همان تظاهرات ساختگی مارس ۱۹۵۴ است که مصری‌ها بخوبی از ماهیت آن آگاهی دارند، زیرا در همین تظاهرات شعار مرگ بر باسوادی و باسوادان داده شد و... در آن به دیوان عالی کشور اهانت کردند، اکثریت شرکت کنندگان از عوامل سرویس‌های امنیتی پلیس جنگ بودند و شمار اندکی از کارگران در آن شرکت داشتند. هدف از به راه انداختن این تظاهرات لغو تصمیمات مشهور مارس بود. برای نویسنده شایسته بود که به تظاهرات ملی بزرگی اشاره می‌کرد که شمار فراوانی از کارگران و دیگران در آن به سوی کاخ عابدین به راه افتادند و آن را با این تظاهرات دولتی مقایسه می‌کرد، تا برای خواننده روشن شود در آن زمان اخوان و ناصر هر کدام چقدر نفوذ داشتند (و البته سلطهٔ دیکتاتوری می‌تواند هر حقیقتی را تغییر و یا وارونه جلوه دهد). (خ)

افزایش بهره‌وری در استفاده از ثروت‌های زراعی و معدنی قابل حل است. اگر کشور در این دو زمینه (توزیع عادلانه و افزایش بهره‌وری) موفق شود و راه رشد و توسعه اقتصادی را میسر سازد، هرگز نیازی به ابزارهای منفی، مانند جلوگیری از بارداری و تولید مثل و به تأخیر انداختن سن ازدواج نخواهد بود.[۶۳]

نظریات اخوان المسلمین با آرا و اندیشه‌های روحانیون دانشگاه الازهر در خصوص «تشویق به ازدواج» و تشکیل خانواده، خصوصاً در دورهٔ حسن البنّاء[۶۴]، چندان متفاوت نبود. با وجود این، در سال‌های اخیر اخوان به کنترل جمعیت متمایل شده و در شرایط خاصی نیز، جلوگیری از بارداری و مبارزه با افزایش جمعیت را تجویز کردند* این موضع‌گیری در سال ۱۹۵۳ با انتشار رساله‌هایی در مورد مشکلات ازدواج و خانواده، رسمیت یافت. نویسنده، در این رساله با اشاره به نظر اسلام در خصوص کثرت نسل و تشویق به آن، یادآور می‌شود که در شرایط خاصی، تحدید نسل و جلوگیری از بارداری بی‌اشکال است و هرگز پیغمبر از «عزل کردن» منع نکرده است.

علم و تکنولوژی جدید بعدها ثابت نمود که می‌توان با وسایل دیگری، زن یا مرد را عقیم کرد و از بارداری و تولید مثل جلوگیری نمود.

---

*. شیوخ و علما الازهر، همچنان با تحدید نسل و جلوگیری از ازدیاد و جمعیت، علیرغم فقر و فساد و همه مشکلات، مخالفت می‌ورزند که سالانه بیش از یک میلیون نفر بر جمعیت مصر افزوده می‌شود و در واقع بر تعداد میلیون‌ها بیکار و فقیر اضافه می‌گردد. (خ)

در اسلام به کار بردن این وسایل جائز و بی‌ضرر است و اگر ضرری هم داشته باشد، قطعاً ضررش از عزل کردن کمتر است. به هر حال گاه وجود ابزارهای قوی برای جلوگیری از بارداری ضروری می‌نماید؛ مثلاً هنگامی که خطر تهدید حیات زن از طریق بارداری وجود دارد، یا اینکه در شرایطی، زن مجبور به انجام کارهای سنگینی است که در این صورت جلوگیری از بارداری جایز است و یا اساساً مرد به قصد کاهش تعداد نفرات خانواده و یا جنبه های اقتصادی آن به روش فوق مبادرت می‌ورزد که البته اصولاً آمیزش بی‌تولید نسل، برای مرد، لذت بیشتری را به همراه خواهد داشت. بنابراین در موارد بالا، جلوگیری از بارداری تجویز شده است.[۶۵]

تقریباً این نظریات با اندیشه‌های سنتی در خصوص نقش زن در جامعهٔ اسلامی جدید، منافات داشت. با وجود این، جمعیت اخوان تحول و تغییر موضع خود را با ارایه طرح پیشنهادی خود به سازمان مرکزی و درخواست بررسی و مطالعهٔ دقیق وخامت اوضاع به جهت ازدیاد جمعیت در مصر و امکان مهاجرت به عراق» اعلام کرد.

آموزش از نظر اخوان

مهمترین بخش فعالیت جمعیت به برنامه‌های اجتماعی و اصلاح نظام آموزش و پرورش اختصاص یافت. طبیعی بود که به انتخاب آموزگاران و دانشجویان متدین و متعهد، اهمیت دهد؛ چه آن که به دست آنان ساخته می‌شد این اندیشه تنها برنامه‌ای برای آینده مصر بدون نظر به تاریخ و

گذشته مردم و شخصیت فرهنگی آنان نبود.

سید قطب در این زمینه می‌گوید:

«بازسازی زندگی اسلامی، تنها بر وضع قوانین و نظام مبتنی بر تفکر اسلامی استوار نیست. بلکه این امر، یکی از دو رکن مهمی است که اسلام بر آن استوار بوده و تأکید می‌نماید. اما رکن دوم در این خصوص، ایجاد تفکری خاص و هماهنگ با فرهنگ اسلامی است که از درون و باطن، انسان مسلمان را تحریک می‌کند و محیطی را به وجود می‌آورد که حقوق و قوانین و نظام‌های اسلامی، مکمل آن در ادارهٔ جامعه هستند... بنابراین، فرهنگ تنها وسیلهٔ طبیعی برای تکوین و خلق این تفکر است.» [۶۶]

مهمترین موضوعی که فکر اخوان را در خصوص فرهنگ مصر به خود مشغول می‌ساخت، گرایش سکولاریستی در مدارس و تشتت و پراکندگی نظام مدارس و پایین آمدن سطح علمی و از دست رفتن فرصت‌های فرهنگی بود. این مشکل را می‌توان از راه‌های زیر معالجه و حل نمود:

۱. تبلیغات و تحریک افکار عمومی برای اصلاح در نظام مدرسه‌ای مصر؛

۲. ایجاد مؤسسه‌های فرهنگی تکمیلی و جایگزین؛

شیوهٔ عملکرد جمعیت بر این اساس بود که اهداف خود را بیشتر در عرصه فعالیت فرهنگی دنبال می‌کرد، مگر عرصه سیاسی که اهمیت بیشتری در فعالیت‌های آنان یافت. از ابتدای تأسیس جمعیت در سال ۱۹۳۵ م، اخوان المسلمین با اعزام هیئت‌ها و گروه‌هایی جهت دیدار با وزیر آموزش و نخست وزیر و اعضای پارلمان مصر، آن‌ها را به تشکیل

جلسه و کنفرانس دعوت کرده بودند. این فرصت‌ها زمینه‌ای را برای آنان فراهم نمود تا به عنوان مقدمه‌ای در بازسازی مدارس بر پایه اصول درست ملی و اسلامی، «دین» و «معارف اسلامی» را به عنوان برنامه‌ای درسی در مواد درسی مصر وارد کنند.[۶۷]

جمعیت اخوان با توجه به دین رسمی کشور اسلام، انتقاداتی را متوجه دولت مصر می‌نمود. این انتقادها، از آن رو بود که مدارس تبشیری مسیحی اجازه فعالیت داشتند ولی اسلام در مدارس دولتی تدریس نمی‌گشت و به تاریخ اروپا به عنوان مادهٔ درسی، بیش از تاریخ اسلام اهمیت داده می‌شد.[۶۸]

اعتراض و انتقاد از مدارس میسیونرهای مذهبی ـ از آنجا که شامل موادی بود که با ملیت و دین رسمی کشور مخالفت داشت ـ مشکل دوگانگی نظام درسی در مدارس را به وجود آورد. با توجه به این که در مصر، مدرسه های دینی از غیر دینی جدا بودند، این جدایی در آیندهٔ وحدت ملی مصریان اثر می‌گذاشت.

همچنان که مدرسه‌های میسیونرهای مذهبی، مصریان را مردمی بی‌تفاوت به مسائل اجتماعی و سیاسی بار می‌آورد، همین طور تقسیم نظام آموزشی کشور به مدارس دینی و غیر دینی نیز، شکاف عمیقی را در حیات فرهنگی مصر و تجزیهٔ وحدت آنان، در پی داشت.

به همین جهت **محمدحسین هیکل**، وزیر فرهنگ مصر در سال ۱۹۳۸، به **شیخ الازهر** پیشنهاد کرد تا برنامهٔ آموزش دینی و سکولاریستی را در یکدیگر ادغام کند و اخوان المسلمین را به دنبال این پیشنهاد در

گفتگوها و مباحثات مربوط شرکت دهند.[۶۹]

حسن البنّاء ضمن خطابه‌ای به وزیر فرهنگ گفت: تدریس فرهنگ غربی در کنار فرهنگ سنتی الازهر، تخاصم شدیدی را میان آن دو ایجاد کرده و این دشمنی برای ملتی که در پی تجدید حیات خود است، بسیار گران و سنگین تمام خواهد شد. به علاوه راهی که **ایران و ترکیه** انتخاب کرده‌اند (جدایی دین و فرهنگ) هرگز شایستهٔ کشوری چون مصر نیست. زیرا اسلام و مصر تفکیک ناپذیرند و از طرفی رجال دینی نیز اشتباه می‌کنند که به تصور پایان خطر سکولاریسم، با آن مقابله نمی‌کنند؛ چه آن که تنها با مطالعه عمیق و تبحر در علوم و معارف می‌توان بر سکولاریسم فایق آمد.

از این جهت البنّاء پیشنهاد کرد که نظام آموزشی مبتنی بر دین و یا علم محض استوار نشود؛ بلکه آمیخته‌ای از امور دینی و آموزش‌های تربیتی و علمی به همراه روش‌های تدریس هماهنگ با مناطق مختلف کشور باشد. آموزش کودکان نیز ضرورت دارد تا طبق «تصور و خیال کودک» و «نیازهای عاطفی» او صورت گیرد. همچنین در دورهٔ ابتدایی نباید زبان خارجه تدریس شود و فقط باید بر مبانی اخلاقی تأکید گردد. اما در مدرسه‌های دورهٔ راهنمایی و دبیرستان، دو زبان (یکی از شرق و دیگری از غرب) همزمان تدریس شود و در کنار تاریخ اسلامی و تربیت ملی علوم مرتبط با آن‌ها، آموزش داده شود.

همین طور ضرورت دارد آموزش حرفه‌ها و تربیت متخصص و نیروی آموزشی گسترش یابد. آموزش عالی نیز در دانشگاه الازهر و

دانشگاههای دیگر همراه با درس‌های مشابهی دربارهٔ اسلام و تاریخ دنبال شود. همچنین به همین میزان، درس‌های فوق در قلمرو نیاز دانشجوی غیردینی تدریس شود و الازهر، باید در زمینه بحث و انتقاد و نگارش و تولید مقاله‌های علمی در رشته‌های مختلف علوم اسلامی پیشرفت کند و تعلیم قرآن در تخصص دانشجو قرار گیرد. در این خصوص، دانشجوی ادبیات و علوم اسلامی با قرآن و تفسیر آشنا می‌شود و در مقابل آن، دانشجوی غیرمسلمان نیز به فراگیری بخشی از ادبیات دینی خود متلزم می‌گردد.

این پیشنهادهای اصلاحی که در زمینه‌های فرهنگی مطرح می‌گشت، دارای اهمیت خاصی بود؛ البته نه به خاطر برنامهٔ معمولی مدارس مصر، بلکه به آن جهت که اختلاف عمیق موجود در زمینهٔ سیاسی را بازتاب می‌داد. البته ما در زمینه‌های فرهنگی نیز، اندیشه‌های اخوان را در خصوص رهبران فرهنگی و سیاسی مصر و خیانت آنان به فرهنگ ملی خود، ترسیم نمودیم و اینکه چگونه با فراموش نمودن فرهنگ خود، غرب زده شده‌اند و در واقع خیانت رهبران سیاسی بالاتر از آن‌هاست و به عبارت کوتاهتر: «آنهایی که اسلام را می‌شناسند، حکومت ندارند و آن‌هایی که حکومت می‌کنند دین را نمی‌شناسند».[۷۰]

شاید خوانندهٔ گرامی به خاطر داشته باشد که چگونه اخوان المسلمین، علمای دینی الازهر را به علت بی‌تفاوتی مورد انتقاد قرار داده بودند. لذا این طرز تفکر که حسن البنّاء آغازگر آن بود، اساس و پایهٔ تفکر فرهنگی جمعیت قرار گرفت. البته بعد از حسن البنّاء از شدت و حدّت آن

کاسته شد. لذا در یادداشت سال ۱۹۵۲ اخوان به دولت انقلاب، پیشنهاد می شود که «به همهٔ هموطنان فرصتی داده شود تا با آموزش، به خلق و ایجاد نسل جدیدی دارای روحیه دینی ـ اخلاقی و ملی موفق شوند». در کنار این حرکت، تلاش می‌شود که «تاریخ مصر» بار دیگر بازنویسی شده از آثار نفوذ استعمار و مستشرقان پاک گردد.[۷۱]

افزون بر موارد یاد شده، اخوان به موضوع دیگری نیز اهمیت می‌دادند و آن تأکید بر نیازمندی شدید دانشگاه‌ها و مراکز علمی به کتابخانه و کارگاه، آزمایشگاه و سایر وسایل آزمایشگاهی بود تا مصر بتواند عصر جدیدی را در نهضت علمی به وجود آورد و بدین ترتیب پایه‌های اقتصادی و اجتماعی خود را محکم‌تر سازد. بدین ترتیب جمعیت اخوان، فعالیت آموزشی خود را چنان منظم کرد تا تجسم عینی افکار اصلاحی در نظام مدرسه‌ای باشد و از طرف دیگر زمینه‌ای برای مقابله با تلاش‌های تبلیغی مسیحیان فراهم آورد و سرانجام با مشکل بیسوادی که دامنگیر جامعهٔ مصر شده، مبارزه نمایند.

به دنبال همین تصمیمات بود که اخوان المسلمین اقدام به ساختن مسجدی در اسماعیلیه، مدرسه‌ای پسرانه و نیز مدرسه‌ای دخترانه نمود. این فعالیت‌ها با رشد و گسترش جمعیت در شهرها و دیگر مناطق همراه بود؛ اما نظام مدرسه‌ای همچنان غیررسمی و در چارچوب سابق خود باقی ماند. با وجود این، حرکت جدید آموزشی، به طور جدی بعد از جنگ جهانی دوم شروع شد و تعداد آموزگاران و دانشجویانی که می‌توانستند تدریس کنند، نیز فراوان بود.

در سال ۱۹۴۶، اولین هیئت برای ایجاد مدارس ابتدایی و دبیرستان، برای پسران و دختران تأسیس شد[۷۲] و به فاصلهٔ یک ماه، «انجمن نظارت فرهنگی» به منظور نظارت بر مدارس ایجاد گشت. انجمن‌های سه گانهٔ فوق مسئول فعالیت‌های آموزشی جمعیت بودند و از راه‌های متعددی، بودجه مورد نیاز مدارس زیر نظر خود را تأمین می‌کردند. کمک‌های مردمی یکی از راه‌های طبیعی بود تا هر کس بتواند از توان خود، انفاق و کمک نماید. راه دوم، تبرّعات و احسان‌هایی بود که اعضای جمعیت، از داخل و خارج تشکیلات، در اختیار مدارس قرار می‌دادند. نشریهٔ جمعیت نیز فهرست اسامی و میزان کمک‌های اعطایی را منتشر می‌نمود. بزرگترین رقم ۵۰۰۰ لیرهٔ مصری بود که طبق برنامه، قرار بود هر ماه ۱۰۰۰ لیرهٔ آن برای مصرف در ۱۰ مدرسهٔ جمعیت، پرداخت شود.[۷۳]

کمک‌های مالی دولت، در خصوص تأمین بودجهٔ مورد نیاز مدارس، سومین منبع مالی در تأمین هزینه‌های آن‌ها بود. محمد حسن عشماوی، وزیر فرهنگ در سال ۱۹۴۶، ضمن اعلامی رسمی به جمعیت، اظهار نمود: دولت می‌تواند برای کمک مالی به نظام آموزشی جمعیت که با بیسوادی مبارزه می‌کند، اقدام نماید. وی در این خصوص وعده داد تا به هر دانش آموزی که اخوان المسلمین باسواد کند، ماهی[۷۵] قرش کمک کند. یک سوم این مبلغ، در ابتدا و در صورتی پرداخت می‌شد که دانش آموز بین سنین ۱۲ الی ۱۸ سال باشد و به طور مرتب در مدرسه‌ای با فضای آموزشی مناسب و بهداشتی حضور یابد و معلم نیز در کلاس حاضر باشد. همچنین دولت تعهد کرد که کتاب و وسایل لازم برای

مدارس جمعیت را تأمین کند و مبلغ باقیمانده را نیز پس از پایان موفقیت‌آمیز آموزش پرداخت کند.

با امکانات فوق، ثبت نام دانش آموزان شروع شد. تصمیم گرفته شد تا یک نسخه از پرونده و عکس هر دانش آموز در سازمان مرکزی اخوان و نسخهٔ دیگر در وزارت فرهنگ باقی بماند. در واقع این همکاری صمیمی‌وزیر معارف و اخوان المسلمین، بیشتر ناشی از تفاهمی بود که میان آنان ایجاد شد. بدون شک اخوان المسلمین در میدان مبارزه با بیسوادی، یاران زیادی را به خود جذب نمودند. آنان با فروش بعضی از سهام شرکت، سرمایهٔ زیادی را کسب کردند. در سال ۱۹۴۶ یک شرکت سهامی نامحدودی در قاهره تأسیس شد و هدف آن مساعدت مالی به ساختمان مدارس اخوان بود. همین که فروش سهام شرکت اعلام گردید، با استقبال بسیاری روبرو شد نصف سرمایهٔ شرکت به مبلغ ۸۰۰۰ لیرهٔ مصری (۲۰۰۰ سهم که قیمت هر سهم ۴ لیرهٔ مصری ارزش داشت) به فروش رفت. همچنین شرکت مشابهی در اسکندریه با سرمایه‌ای نزدیک به ۴۰۰۰ لیرهٔ مصری در سال ۱۹۴۸ به وجود آمد. هنگامی که دستور انحلال جمعیت در سال ۱۹۴۸ صادر شد، شرکت مذکور، مدرسه‌ای برای ورزش کودکان، یک مدرسهٔ ابتدایی، و بخشی از یک دبیرستان را بنا نهاده بود.[۷۵]

اهداف آموزشی

جمعیت اخوان در تأسیس مدارس، چند هدف آموزشی را دنبال

می‌کرد. بیشترین تلاش مدارس ابتدایی در روستاها و شهرها صرف تربیت دینی و اخلاقی کودکان می‌شد. ولی برنامهٔ اصلی مدارس، آموزش نوشتن و خواندن در دورهٔ ابتدایی، و هدف عمده مدارس شبانه، آموزش ابتدایی بود. در مدارس سوادآموزی بزرگسالان، کشاورزان و کارگران به طور برابر تحصیل می‌کردند و هدف عمده از برنامهٔ آموزشی آن، مبارزه با جهل و بی‌سوادی بود.

قابل توجه آنکه، دانش آموزان دهات و روستاها، درکنار آموزش دورهٔ ابتدایی، درس‌های کشاورزی را نیز فرا می‌گرفتند. این کار به وسیلهٔ دانشجویان رشتهٔ کشاورزی دانشگاه‌ها انجام می‌شد. و همچنین کارگران، در کنار آموزش عمومی، اطلاعاتی اضافی نیز در امور مربوط به سندیکاها وکارهای فنی، به وسیلهٔ دانشجویان علوم اقتصاد فرامی‌گرفتند. همین طور برای جوانانی که به جهت شرایط اقتصادی از تحصیل محروم مانده بودند، درس‌های خاصی در رشته‌های مختلف فنی، صنعتی و تجارت برگزار می‌گردید.

برای کودکان در مرحلهٔ ابتدایی مدارس ویژه‌ای تعیین شده بود و دختران نیز، در مدارسی به نام «مدارس امهات المومنین» تحصیل می‌کردند. در این مدارس برای «خواهران مسلمان» نکات ذیل آموزش داده می‌شد: «مادر سرچشمهٔ اساسی و حقیقی اخلاق و روحیات کودک و تعیین کننده آیندهٔ او است و دختر جوانی که نسبت به دین خود، شناخت کافی دارد، حقاً یک مسلمان شایسته و آزاد است». در ضمن مدارس فوق به وسیلهٔ دبیران زن اداره می‌گردید که این خود امتیاز ویژه‌ای برای

دختران محصل به شمار می‌رفت.

اخیراً جمعیت اخوان، انواع خاصی از آموزش را تهیه و آماده کرده است؛ مانند محلّی برای کسانی که خود را برای امتحان استخدام دولت آماده می‌کنند و یا برگزاری کلاسهای آمادگی کنکور برای جوانان ناموفق در آن.

اخوان در زمینهٔ مبارزه با بی‌سوادی با بسیج عمومی اعضاء اعلام نمود که استاد دانشگاه، دانشجو، معلم ابتدایی و راهنمایی و افراد عادی که از نعمت سواد برخوردارند، موظف‌اند تا تلاش خود را در راه جهل‌زدایی و از بین بردن بیسوادی به کار گیرند. هر کدام از آنان بدون چشمداشت مادی، برای ریشه‌کنی بیسوادی و تحقق اهداف جمعیت تلاش می‌کردند.

دربارهٔ روش‌های درسی نظام آموزشی عمومی اخوان المسلمین، چندان اطلاعی در اختیار نداریم؛ مگر گزارش گذرای روزنامهٔ جمعیت به هماهنگی روش‌های تدریس اخوان با روش‌های تدریس در مدارس دولتی؛ هرچند به معارف اسلامی و ارزش‌های ملی اهمیت بیشتری داده می‌شد. باید یادآور شویم که تعلیم زبان انگلیسی نیز به سبک خاصی صورت می‌گرفت. همچنین اطلاعات صحیحی از آمار دقیق دانشجویان و تعداد مدرسه‌های اخوان نیز در اختیار نیست و لذا گاهی به نظر می‌رسید که به تعداد شعب اخوان (در حدود ۲۰۰۰ شعبه) در سال ۱۹۴۸، مدرسه نیز وجود دارد.[۷۶]

در سال ۱۹۳۵ یکی از هواداران جمعیت، تحقیقی در منطقهٔ «جیزه» قاهره به عمل آورد و حدود ۳۱ مدرسه را ـ بیشتر مدرسهٔ ورزشی کودکان

و مدرسهٔ شبانه با ۳۵۰۰ دانش آموز[۷۷] ـ گزارش داد. این گزارش بیانگر کاهش فعالیت اخوان، بعد از انحلال سازمان در ۱۹۴۸ م است. البته احتمال واقعی نبودن ارقام فوق نیز وجود دارد.

بهداشت عمومی

حسن البنّاء، بهداشت عمومی را جزئی از برنامهٔ اصلاح اجتماعی قرار داده بود و لذا اهمیت فراوانی برای‌انتشار اطلاعات و ایجاد مراکز عمومی بهداشت و استخدام نیرو برای حل مشکل بهداشت عمومی، قائل بود.[۷۸]

برنامهٔ عملی جمعیت هم بر طبق همین برنامه بود. در واقع نخستین گروه‌هایی که مسئولیت نشر اطلاعات در خصوص مسائل بهداشتی در روستا را بر عهده داشتند، گروه‌های پیشاهنگی بودند. گروه‌های پیشاهنگی در ابتدا وظیفهٔ پاک کردن و جاروب کردن راهها و خیابان‌ها و مسیر روستا را به عهده داشتند و روستاییان را در مراجعه به بیمارستان‌ها، عیادت مریضان و دریافت کمک‌های اولیهٔ بهداشتی تشویق می‌کردند. این قسمت مهم‌ترین بخش فعالیت پیشاهنگان در برنامه‌های اصلاحی بود که در سال ۱۹۴۳ و در یک بسیج عمومی جهت مبارزه با آلودگی و مشکلات بهداشتی مردم مصر، فعالیت خود را در روستاها آغاز کردند. گرچه این وظیفه و مسئولیت به عهدهٔ بخش پزشکی اخوان المسلمین گذارده شده بود، اما بخش پیشاهنگی نیز در مبارزه با مشکلات بهداشتی بسیار موفق عمل نمودند.

شایان ذکر است که حسن البنّاء خدمات گروه‌های پیشاهنگی را در

سال‌های شیوع وبا (۴۷ ج ۱۹۴۵) در اختیار وزارت بهداشت قرار داد تا از اعضای پیشاهنگی جمعیت، در مناطق مختلف استفاده شود.[۷۹]

این برنامه جامع بهداشتی با افتتاح بخش پزشکی برای اعضای جمعیت در نوامبر ۱۹۴۴، توسعه یافت. این بخش، هدف‌های خود را در ایجاد درمانگاه و کلینیک و بیمارستان و نشر اطلاعات بهداشتی، تعیین کرد. اولین درمانگاه به سرپرستی پزشک ممتاز و نمونه آقای دکتر محمد احمد احسان، افتتاح شد. یک ماه طول نکشید که درمانگاه به سازمان مرکزی جمعیت انتقال یافت و در سال ۱۹۴۶ کلینیک به ساختمان اصلی خود در کنار مقر مرکز سازمان منتقل گردید و در کنار آن داروخانه‌ای هم افتتاح شد. این بیمارستان از ۲۱۶۷۷ مریض در سال ۱۹۴۵، ۲۹۰۳۹ نفر در ۱۹۴۶ و ۵۱۳۰۰ نفر در ۱۹۴۷، معاینهٔ پزشکی به عمل آورد.

البته در کنار آن، بیمارستان‌های دیگری نیز افتتاح گردید که مجموعاً تمامی مخارج آنها بالغ بر ۲۳۰۰۰ جنیه مصری شد.

خدمات و تعاون اجتماعی

به رغم مصادرهٔ تمامی درمانگاه‌ها، بیمارستان‌ها و وسایل پزشکی سازمان پس از انحلال جمعیت در سال ۱۹۴۸، از سوی دولت فاروق، اخوان فعالیت خود را در سال ۱۹۵۰ از سر گرفتند. گفته می‌شود که در سال ۱۹۵۳، زیر نظر مدیریت هر شعبه اخوان در مصر، یک درمانگاه وجود داشت و ۱۶ کلینیک در قاهره، بیش از صدهزار بیمار را معاینه و معالجه کردند.[۸۰] اما در سال ۱۹۵۴ بار دیگر، حکومت انقلابی

سرهنگ‌ها! تمامی این کلینیک‌ها را مصادره کرد[۸۱] و اینکه بعدها چه حادثه‌ای روی داد، معلوم نیست. هرچند بخش پزشکی به طور مستقل تشکیل یافته بود، اما به واحد بزرگتری به نام «بخش تعاون و خدمات اجتماعی» ملحق شد. این بخش جدید، مستقل از جمعیت فعالیت می‌کرد تا بتواند از کمک‌های دولت بهره‌مند شود. در سال ۱۹۴۶، جمعیت اخوان ۱۰۲ بخش را تحت عنوان «تعاون و خدمات» در وزارت امور اجتماعی به ثبت رسانید و در سال ۱۹۴۵ تعداد این بخش‌ها را به ۵۰۰ شاخه تبدیل نمود.[۸۲]

مهمترین مسئولیت بخش خدمات اجتماعی، در کنار خدمات پزشکی، مساعدت‌های نقدی و مالی نسبت به خانواده‌های فقیر بود، به خصوص آن‌هایی که نان آور خود را از دست داده بودند؛ مانند کهنسالان و ایتام. گاهی اخوان صندوق‌های خاصی در بعضی از شعبه‌ها تأسیس کردند تا به طور ماهانه مبلغی برای تخصیص به این نوع خدمات اجتماعی بپردازند. البته این قبیل کمک‌ها محدود نبود و غالباً به شکل غذا، لباس و لوازم بهداشتی در اعیاد مذهبی، از سوی شخصیت‌های معروف به مستمندان اهدا می‌شد.

اعضای جمعیت از ساکنان شهرها، بیشترین استفاده را در این فعالیت‌ها کرد. اما محور اساسی فعالیت‌هایشان، مناطق روستایی و محروم بود. آنان به این مسأله در راستای تحقق هدفی بزرگتر می‌نگریستند که همانا مشارکت در طرح اصلاحات ارضی بود. کار و فعالیت پیشاهنگان در روستاها، یکی از مظاهر این هدف به شمار

می‌رفت. حسن البنّاء حل مشکلات روستایی ـ از قبیل مشکلات آموزشی، رفاهی و اصلاحات مختلف ـ را در رأس برنامه‌های اصلاحی خود قرار داده بود.[۸۳]

به همین جهت هر روز در روزنامه‌های جمعیت، مقالاتی دربارهٔ اصلاحات در روستا، به چاپ می‌رسید و بازسازی روستاها، اصلاح و مرمّت راه‌ها، تأمین آب آشامیدنی و برق و ایجاد صنایع روستایی[۸۴] از موضوعات مهم آن‌ها بود.

مشکل دیگر، «کدخداهای محلی» و «فئودال‌های زورگو» بود که دربارهٔ آن‌ها در یکی از مقالات روزنامهٔ جمعیت، نکات ذیل مطرح گردید:

۱ ـ ضروری است که «کدخدا» به عنوان کارمندی دولتی و مسئول، زیرنظر قرار بگیرد تا مشخص شود که آیا به وظایف خود در رفع نیازمندی‌های اقتصادی و اجتماعی روستا عمل می‌کند یا خیر؟

۲ ـ لازم است که کد خدا دارای تحصیلات عالیه بوده و در امور کشاورزی، تربیت حیوانات نیز اطلاعات کافی داشته باشد.

۳ ـ ضروری است که دانشکده‌های کشاورزی، درس‌هایی درخصوص «مدیریت» و «جامعه شناسی» را در برنامه‌های خود قرار دهند.

۴ ـ لازم است که در روستاها، شوراهایی مرکب از افراد محلی تشکیل شود تا بدین ترتیب درکارهای اداری روستا به «کدخدا» کمک نمایند و بتوانند از مظالم و ستمکاریها و تندروی‌های نظام‌های قدیمی جلوگیری کنند.[۸۵]

اصلاح اجتماعی و اخلاقی

همان گونه که فعالیت‌های بخش تعاون و خدمات اجتماعی معضلات بیرونی را حل نموده، جامعه را برای آینده‌ای صالح و شایسته آماده می‌کرد، تعلیم و آموزش‌های عمومی تنها وسیلهٔ چاره سازی بود که برای استحکام پایه‌های جامعهٔ صالح در آینده وجود داشت. زیرا مشکلات موجود، معلول گناه نهفته و پنهان جامعهٔ فاسد بود و لذا بازخواست از دولت برای نمایان دادن به فساد اخلاقی و اجتماعی جزو برنامه‌های اصلاحی جمعیت اخوان المسلمین قرار داشت. این نحوهٔ عملکرد در زمان حسن البنّاء و هضیبی با هم تفاوت فاحشی داشت؛ اگر چه عملکرد آن دو در اساس و ماهیت یکسان بود.

البنّاء و الهضیبی می‌خواستند که کلیهٔ قوانین تحریم درخصوص مشروبات الکلی، قمار و سالن‌های رقص، اجرا شود. اما کنترل فیلم‌های سینمایی، روزنامه‌ها و مجلات با آنچه در زمان حسن البنّاء وجود داشت، تفاوت می‌کرد. زیرا او (البنّاء) خواستار کنترل شدید فیلمها و وسایل ارتباط جمعی، تئاترها و سینماها بود و اصولاً اعتقاد داشت که این وسایل تنها می‌بایست برای نشر خیر و گسترش فضیلت به کار روند. حتی البنّاء معتقد بود که می‌باید تمامی اماکن عمومی، قهوه‌خانه‌ها و سواحل رودخانه‌ها[۸۶] و گردشگاه‌ها، کنترل شوند و کیفرهای سختی برای مرتکبین جرائم اخلاقی به اجرا گذاشته شود و در مورد زناکاران، حد و تازیانه و فرمان الهی جاری گردد.[۸۷] اگر اصلاحات فوق جاری شود، روابط خانواده محکم‌تر از پیش خواهد شد و اگر آموزش عمومی با

شرایط مورد نظر اجرا شد، رفتار و سلوک اجتماعی نیز تغییر یافته و به جای آن، اخلاق اسلامی در جامعه حاکم خواهد شد.

بزرگترین خدمتی که جمعیت در این زمینه می‌توانست انجام دهد، این بود که دولت را بر انجام اصلاحات پیشنهادی، مجبور نماید و در پی آن، خود نیز همچون دولت، به اصلاحات عمل کند.

در آن شرایط، تمامی روزنامه‌ها و مجلات جمعیت، نمونهٔ خوبی از مطبوعات متعهد و پاک جامعه به شمار می‌رفتند که از هر گونه تحریک و تحریف در اخبار و آگهی‌ها پرهیز می‌کردند و ستونهای غیرخبری را به مقالاتی دربارهٔ اقتصاد، ورزش، نقد ادبی و بررسی کتاب اختصاص می‌دادند. به خصوص آنکه در زمینهٔ نقد ادبی و بررسی کتاب‌ها، میراث‌های اسلامی و عربی دربارهٔ تاریخ و شعر، تأکید می‌ورزند. چاپ داستان‌های کوتاه بخش ادبیات مجلهٔ الدعوه و اختصاص بخشی به «هنر اسلامی» و «فیلم‌های سینمایی» در مجلهٔ هفتگی اخوان المسلمین، از جمله فعالیت‌های فرهنگی اخوان به شمار می‌رفت. در بخش هنر اسلامی، دربارهٔ کارگردانی فیلم و زمینه‌های اصلاح در محتوای فیلم‌ها، مطالبی را به رشتهٔ تحریر در آورده و در ضمن مقالات سینمایی، افکار خود را در مورد اصلاح فیلم و بهره برداری از آن‌ها در نهضت، منعکس کردند.

جمعیت در زمینه تئاتر و درام اسلامی که هدفش پرورش اخلاق است، فعالیت کرد و دو نوع تئاتر نمادین سیاسی و مذهبی را به اجرا گذاشت. در اغلب این تئاترها، **علی احمد** نویسندهٔ متن بوده و

روزنـامه‌های جـمعیت نیز بـه چـاپ مـقاله‌ای درخـصوص تـئاتر اقـدام مـی‌کردند و تـوسط اعـضاء در بـرخـی مـناسبات، کـارگردانـی و بـازی می‌شدند. بعضی از عناوین عبارت بود از:

۱. «ملک السودان» ـ شاه سودان ـ دربارهٔ استعمار انگلیس در سودان؛

۲. «سورية الکبیر» ـ سـوریه بـزرگ ـ حـمله بـه سـیاست اسـتعماری انگلیس درهلال سرسبز (عراق و سوریه)؛

۳. «رسالهٔ الرجـل الابـیض» ـ پـیام مـرد سـفید! ـ حـمله بـه سـیاست نژادپرستانهٔ غرب.

اما در میان تئاترهای اسلامی «غزوهٔ بدر»، دربارهٔ جنگ حماسی بدر در صدر اسلام توجه بیشتری را به خود جلب کرد.

اخیراً جمعیت اخوان المسلمین تلاش می‌کردند تا اخلاق اسلامی را در زندگی خصوصی خود به کار گیرند و از ایـن طـریق خـواهـان ایـجاد تحولی در دیگران در تمسک به اخلاق نیکو بودند. البته در ایـن زمـینه، جمعیت با مشکلات بسیاری رو به رو شد که مهم‌ترین آن‌ها پاسخگویی به این پرسش بود: آیا تنها خیرخواهی و نصیحت برای جـلوگیری از فسـاد اخلاقی و ایجاد یک نهضت اسلامی کفایت می‌کند، یا آنکـه مشکـل آن چنان بزرگ است که به «عمل کار برآید، به سخندانی نیست»؟

این موضوع آنچنان حسـاس بـودکه مـوجب انشـعاب در تشکـیلات اخوان گردید (اواخر ۱۹۳۰). سرانجام، حسن البنّاء مجبور شد تـا بـرای صحّت نظر خود به بعضی از آیات قرآن که با بعضی از احادیث در تعارض بودند، استشهاد نماید؛ به آن امید که با قـبولاندن نـظر خـود، از جـریان

افراطی «مبارزهٔ مسلحانه» جلوگیری نمایند.

با وجود این، البنّاء گاهی چنان با شور و احساس عمل می‌نمود و در پی آن از مسائل و مشکلات سخن می‌گفت که به نظر می‌رسید جهت‌گیری خاصی را تبلیغ می‌کند؛ حال آن که خود از آن آگاهی نداشته یا با آن موافق نبوده است.

در نتیجهٔ این مناقشه، بعضی از اعضای اخوان تصمیم گرفتند که اسلحه را در مبارزه بگزینند. این احساس با روزهایی که البنّاء به خطابه‌های آتشین می‌پرداخت همراه بود. نهایتاً گروهی به نام اسلام به کارهای تند و افراطی دست زدند، و حوادث ناگواری را خلق کردند. با گذشت زمان، اعمال خشونت آمیز و حرکت‌های افراطی آنچنان توسعه یافت که مردم از آثار رشد اخوان المسلمین و ترس از دست‌یابی آنان به حکومت، بیمناک و هراسان شدند.*

مدینه فاضله

در سال ۱۹۵۱، اخوان به این نتیجه رسیدند که با احداث «شهرکی»، نه تنها فضیلت و تقوی و صلح و آرامش را در آنجا حاکم کنند؛ بلکه رفاه و امنیت اقتصادی را نیز در قالب مالکیت تعاونی بر زمین و خدمات عمومی

---

*. البته این مردم نبودند که بیمناک شدند، بلکه طبق اسناد منتشر شده، شاه فاروق و باند فاسد وابسته به ا، به اضافه سافرت انگلیس، آمریکا، آلمان و فرانسه نگران پیروزی کامل اخوان در صحنهٔ سیاسی شدند و به درخواست آن‌ها، جمعیت منحله! اعلام گردید و شهید حسن البنّا، به آسانی ترور شد و به شهادت رسید... اما علیرغم همه توطئه‌ها و فشارها، حرکت اخوان، هم اکنون هم، هم چنان نیرومند و پرنفوذ در میان مردم مصر، به فعالیت خود ادامه می‌دهد (خ)

فراهم آورند.[89] به همین جهت قطعه زمینی به اندازهٔ ۴۰۰ فدان (هکتار مصری) در مصر قدیم، نزدیکی‌های «التلال المقطم» به قیمت ۲۰/۰۰۰ لیره مصری تهیه کردند. بعد از توافق دولت بر آیین نامهٔ تعاونی جمعیت، مدیریت شهرک، انتخاب گردید و شروع به کار نمود. در شرایطی که کارهای تشخیص زمین، مساحت، زیربنا و لوله‌کشی آب و برق رو به اتمام بود و زمینه برای اسکان ۲۰۰۰ خانواده آماده و فراهم می‌گشت، درگیری اخوان با حکومت در سال ۱۹۵۴، مانع از احداث شهرک گردید و سرنوشت تعاونی در هاله‌ای از ابهام فرو رفت که آیا از سوی حکومت مصادره خواهد شد یا خیر؟ زیرا شایع گشت که تعدادی از اعضای تعاونی، عضو جمعیت اخوان المسلمین نبوده‌اند و اساساً گفته شد که تعاونی، مستقل بوده و ارتباطی با جمعیت اخوان المسلمین ندارد. از طرفی، اختلاف اکثریت اعضای تعاونی با الهضیبی در زمینهٔ مسائل سیاسی، باعث شد که از زندانی شدن در امان بمانند و از حمایت حکومت برخوردار شوند.

یادداشت‌ها

۱. نگاه کنید به: ر ث، صص ۱۳ - ۱۱۴ و: ر ا ا ش، ص ۳۲ و بیانیه تشکیل هیئت بررسی قانون مدنی اسلامی، در الاخوان، شمارهٔ ۳ (۱۹۵۳) صص ۶ - ۵.

۲. البیان، صص ۸ - ۱۰. هضیبی توضیح داد که مخالفتی با اصل وجود پارلمان در کشور ندارد، بلکه آنچه وی با آن مخالفت می‌ورزد، شیوه و روشی بود که پارلمانهای مصر برای پیشرد مقاصد خویش به کار می‌گرفتند. م م ر (۲۵ ژوئیه ۱۹۵۲)، صص ۱۲ - ۱۳.

۳. ر م ن أ ج ص ۴۱ - ۴۲ و ۴۷ و ۴۸ و ۵۳ - ۵۵. البنّا احساس می‌کرد که ایالات متحده آمریکا و بریتانیا دو الگوی موفق برای جوامع متحد با نظام‌های دو حزبی بودند که در مبارزات انتخابات رقابت می‌نمودند و در قضایای‌ملی بسان یک حزب واحد عمل می‌کردند (همان منبع ص ۵۵). البته واقعیت اینست که اندیشه وحدت ملی نزد اخوان آن چنان قوی بود که نیاز به تأکید ندارد. همان اندیشه که رژیم کنونی (مصر) هم بدان اعتقاد دارد.

۴. ر ث (ن ن)، ص ۱۱۳، البنّاء از روسیه و ترکیه به عنوان دو نمونهٔ موفق در نظام تک حزبی، یاد می‌کند.

۵. ر م ن أ، صص ۶۳ - ۴ و نگاه کنید به: م ا د) ۷ ژوئن ۱۹۵۵) صص ۱و۱۲. درباره نظام‌های پارلمانی بدون احزاب. در البیان ص ۱۰، فقط به بررسی نظریه مربوط به اصلاح قوانین انتخابات پرداخته شده است.

۶. ر ث (ن ن)، صص ۱۱۴ - ۲۰ و نگاه کنید به: ج ا م (۲ ژوئیهٔ ۱۹۴۶)، ص ۴ و

البیان، ص ۱۲.
۷. ر ث (ن ن) ص ۱۱۴.
۸. البیان، صص ۱۴ ـ ۱۵.
۹. ر د ف ط ج، صص ۱۱ ـ ۱۲ و همچنین رأ أ ش، ص ۴۰ و در شماره‌های مختلف روزنامه؟ اخوان.
۱۰. الغزالی: م ه ن (ترجمه فاروقی) ص ۳۵ ـ ۳۷ و رمضان م ط ج ص ۱۳ ـ ۱۴ و همچنین رأ أ ش ـ ص ۱۱ ـ ۱۶ و ۳۹ ـ ۴۰ و روزنتال: الاخوان المسلمین»، ص ۲۸۴.
۱۱. م ش (۱۴ فوریه ۱۹۴۷) ص ۷۵ و مقاله حمله شدیدی علیه ملی گرایی لائیکی (لا مذهبی) است که توسط سعید رمضان نوشته شده است. همچنین نگاه کنید به مباحثه پیرامون تفاوت میان ملی گرایی مذهبی و ملی گرایی ضد دینی، در کتاب: ۱. مارمورشین: «مخالفت مذهبی با ملی گرای در خاورمیانه»
E. Marmorstein Religious Opposition Of Nationalism In The Middle East: International Affairs , XXV 111/3- (ژوئیه ۱۹۵۲) ص ۳۵۶ و بعد از آن.
۱۲. روزنتال: الاخوان المسلمین صص ۲۸۳ ـ ۲۸۷ و همچنین: ر ث، دعوتنا فص ۱۴ ـ ۲۳.
۱۳. در مورد «فتح و پیروزی» در رساله «الی أی شیٍ ندعو الناس»، صص ۳ ـ ۶ و ۲۰ ـ ۲۳ و ۳۷ ـ ۳۸، به طور مفصل بحث شده است.
۱۴. ر ث (ر د ع)، ص ۲۳.
۱۵. ر ث (ر د ع) ص ۱۲ و ۲۳.
۱۶. نگاه کنید به: م ا د) ۳ ژوئیه ۱۹۵۱)، ص ۷ و(۸ نوامبر ۱۹۵۵)، ص ۱، ۶ ـ ۷ و ۱۲.
۱۷. قطب، د ا، صص ۱۶۷ ـ ۱۷۱.
۱۸. همان منبع گذشته. و نگاه کنید به: کتاب حازم زکی نسیبه: «نظریات درباره

ملی گرای عربی»» ۱۹۵۶) ص ۴۹ جهت آگاهی از دیدگاه حصری. و نگاه کنید به: ملاحظات ما در پاورقی شماره ۲۳ و ۲۴.

۱۹. ر د ف ط ج، صص ۱۲و ۱۳.

۲۰. نگاه کنید به: م ش (۱۴ نوامبر ۱۹۴۷) فص ۸۶ و ج ا م (۱۳ اوت ۱۹۴۶) فص ۱.

۲۱. الغزالی، م ه ن (ترجمهٔ الفاروقی)، ص ۹۴.

۲۲. شریف، ا م ح ف، ص ۹ و همچنین در کتاب عبدالرحمن البنّاء به نام «ثورة الدم» «(۱۹۵۱)، ص ۲۳ ـ ۲۷ ملی‌گرایان لائیک ـ بویژه کمونیستها اگر چه تنها نبودند ـ دلسوزی سازمان نسبت به مسئله فلسطین را «برانگیختن خائنانهٔ!! مسئله‌ای که برای مصر اهمیتی ندارد» می‌دانستند. براین اساس ادعا نمودند که سازمان به منافع انگلستان در مصر خدمت می‌کرد! (نگاه کنید به: احمد در «المیزان» ص ۶۲) و نیز نگاه کنید به: به قطب:) ۱ ـ ص ۱۰۷ ـ ۱۰۲ (آنجا که به طرفداران‌اول مصر» ـ مصر اولاً ـ پاسخ می‌دهد.، ما فرض بر این می‌گذاریم که به رغم پایبندی ظاهری و کامل مصر به عروبت (عرب گرایی) اما هنوز هستند افرادی که به اندیشهٔ ـاول مصرـ اعتقاد دارند.

۲۳. غزالی م ه ن (ترجمه فاروقی) ص ۲۱ و کتابش ا ا س ج ص ۲۱۸ ـ ۲۱۹ و نگاه کنید به: زکی: اخوان ص ۵۹ ـ ۶۰.

۲۴. نگاه کنید به: ج ام) ۱۴ ژوئیه ۱۹۴۶)، ص ۳.

۲۵. ج ا م، (۳. نوامبر ۱۹۴۶)، ص ا. این اندیشه در نمایشنامه‌ای که «علی احمد باکثیر» تحت عنوان «سوریه بزرگ» نوشت و روزنامه الاخوان آن را منتشر کرد. اما توطئهٔ در این نمایشنامه چنین بود یک دختر جوانی یکی از مشایخ عرب را فریفته و با او ازدواج می‌کند و زمانی که در یک خیانت جنسی با یک مرد انگلیسی دستگیر می‌شود، اعتراف می‌کند که جاسوس انگلیس بوده است که قصد داشته املاک و ثروت شیخ را از طریق ازدواج با او؛ بدست آورد. (نگاه کنید

به روزنامه الاخوان شماره ۸ دسامبر ۱۹۴۶).

۲۶. م ا د ف) ۲۴ ژوئن ۱۹۵۱)، ص ۱.

۲۷. رمضان: م ط ج ص ۷۱.

۲۸. ر ث (ن ن) ص ج ۱۸ ـ ۱۹. در گذشته عدم اهتمام نسبی اخوان نسبت به این امر را دیدیم و بهترین سند در ز م خ ج صص ۰ ـ ۵۱ مندرج است و نیز نگاه کنید به ر ث (ن ن) ص ۱۱۴.

۲۹. ج ام) ۱۳ نوامبر ۱۹۴۶)، ص ۳ و الحسینی، اخوان، ص ۱۳۷ والخولی، در ق د اح صص ۴۰ ـ ۴۴.

۳۰. م ا د،) ۶ مارس ۱۹۵۱)، ص ۲ و سایر صفحات و (۱۳ مارس ۱۹۵۱)،ص ۴. برای رد اتهامات کمونیست‌ها که ادعا کرده بودند این کنفرانس در خدمت استعمار انگلیس ج آمریکا بوده است.

۳۱. ر د ف ظ ج.صص ۱۴ ـ ۱۵ و نگاه کنید به زکی، اخوان، صص ۶۰ ـ ۶۱.

۳۲. قطب، دا، ص ۱۶۷.

۳۳. م ا د) ۲۵ می۱۹۵۴)، ص ۱ وقطب، س ۱۱، صص ۱۵۸ ـ ۱۵۶.

۳۴. غزالی (ترجمهٔ الفاروقی)، ص ۹۰. اخوان به این مسئله بهای فراوانی داده‌اند. نگاه کنید به: قطب د ا ج ۱۱۹ ـ ۱۱۶ آنجا که **«اسلام آمریکایی»** را رد می‌کند ـ این همان اسلامی است که آمریکائی‌ها آن را به رسمیت می‌شناسند. ـ و می‌کوشند در مبارزه بر ضد کمونیسم در کنار خود قرار دهند. همچنین نگاه کنید به: ج د م) ۲۰ مه ۱۹۵۴) ص ۱۱ و نیز م ا د (۲۲ فوریه ۱۹۵۵) ص ۷ به عنوان: یک طرف از واکنش مخالف باکنفرانس‌های مسیحی ـ اسلامی که دوستان آمریکایی خاورمیانه برگزار می‌کنند، آمده است. این ضد ونقیض گویی بر همین اساس استوار است.

۳۵. قطب، س ۱۱ ـ صص ۱۶۷ و ۱۶۶ ـ ۱۶۹.

۳۶. تلخیص از رساله ر م ن ا، ص ۸۳ ـ ۹۲ والرسائل الثلاث (ن ن) ص ۱۱۹ ـ

۱۲۰. والبیان ص ۱۰ ـ ۱۳ ـ برنامه‌هایی است که در سال ۱۹۵۲ به تصویب رسید ـ

۳۷. قطب، ع ۱۱ (ترجمهٔ هاردی)، ص ۲۷۴.

۳۸. برنامه سال ۱۹۵۲ رسماً به ملی کردن شرکت‌های خارجی دعوت نکرد، بلکه بیشتر به اصلاح اراضی اهتمام داشت.

۳۹. به عقیدهٔ حسن البنّاء، قرآن مسلمانان را به ساختن صنایع سنگین تشویق نموده است.

۴۰. تقریباً لایحه اصلاحات ارضی بدون کم و زیاد از طرف اخوان، البنّاء، الغزالی، سید قطب و الهضیبی، پذیرفته شده است. البته هضیبی در این رابطه با دولت اختلاف داشت.

۴۱. قطب، د ا ج ص ۹۰ و الغزالی، ت د ح، ص ۶۸.

۴۲. م ذ صص ۲۶۶ ـ ۲۶۸ و ۱۵۸ ـ ۱۵۹.

۴۳. زکی، اخوان، ص ۱۶۵ و شماره‌های متعدد ج ا م در سال‌های ۱۹۴۶ ـ ۴۷.

۴۴. م ذ، صص ۱۸۹ ـ ۱۹۰ و ۲۰۱ ـ ۲۰۲ و ۲۵۰.

۴۵. ثیوارث ج دن، مصر الحدیثه، صص ۵۷ ـ ۵۸.

۴۶. یکی از مسائل افتخارآمیز این بود که سرمایهٔ ۶۰۰۰ لیره مصری متعلق به ۳۵۰ نفر از سهامداران بود. و این موضوع برخلاف روال سایر شرکت‌ها بود که بیشترین سهام سرمایه در اختیار گروه اقلیت بود. الحسینی، صص ۹۲ ـ ۹۳).

۴۷. نگاه کنید به م أ د) ۱۵ آوریل ۱۹۵۱) ص ۱۳ در آن لیست شرکت‌های مصادره شده و قضیهٔ دادگاه، مندرج است.

۴۸. نگاه کنید به: م ا و) ۱۵آوریل ۱۹۵۱)، ص ۱۳.

۴۹. الحسینی، اخوان صص ۱۵۴ ـ ۱۵۵. والحجاجی، رور، ص ۲۳۶ و همچنین (ق د) ص ۱۳۹.

۵۰. م ذ، صص ۱۱۰ ـ ۱۱۳.

۵۱. ج ا م) ۱۰ ژوئن ۱۹۴۶)، ص ۴ و (۱۶ ژوئیهٔ ۱۹۴۶) ص ۴ و (۲۳ دسامبر ۱۹۴۶) ص ۳.

۵۲. نگاه کنید به: منبع سابق، ۳۰ اکتبر ۱۹۴۶،ص ۳، در روزنامهٔ آن روز در مقاله‌ای تحت عنوان: «الحق المرّ» (حقیقت تلخ) رئیس شرکت سوکونی فاکیوم در اسکندریه، در صورت عدم استخدام مصری‌ها تهدید به قتل شده بود.

۵۳. ر ث (ن ن)، ص ۱۱۹.

۵۴. ج ا م، تابستان و پاییز ۱۹۴۶. در یکی از پیشنهادهائی که در شماره ۱۸ مورخ اگست ۱۹۴۶، ص ۵ آمده، مسئله برگرداندن بعضی ازکارگرانی که «فنی» نبوده‌اند و در بحران جنگ به روستاهای خود رفته بودند، مطرح شده است.

۵۵. ج ا م) ۱۲ ژوئیه ۱۹۴۶)، ص ۳.

۵۶. زکی، اخوان فصص ۱۱۵ ـ ۱۱۶.

۵۷. نگاه کنید به: به ز أ م (۱۹ ژوئن ۱۹۴۶) ص ۳ ـ در آن چگونگی تصمیم از سوی اتحادیه کارگران حمل ونقل ـ جهت تأسیس اتحادیه‌ای که قرار بود مرکز آن در ساختمان مرکزی اخوان باشد،ـ مندرج است. «در پرتو نامه اخوان المسلمین». و همچنین نگاه کنید به: «هاندلی» درکتاب: «الحرکة العمالیة فی مصر» ص ۲۸۳ «Handley movement in eqypt labor.»

۵۸. نگاه کنید به: و.م کارسون: پژوهش در مناسبات انسانی: یک کارخانه بافندگی مصر

W .M. Carson, <<Human Relations Research: an Egyptian Textile Mill, >> in Middle East Institute, Report on Current Research, spring 1956(Washington, 1956) PP. 45-7.

ونیز نگاه کنید به س. ن فیشر: «عامل صنعت» S .N .Fisher , ed. Social چاپ: نیروهای اجتماعی در خاورمیانه (۱۹۵۵)، Forces in the Middle East (1955). وی در ص ۸۶ این کتاب می‌گوید: «مجتمع‌های شهری یا ویژه کارگران

کارخانجات، بزرگترین منبع پیوستن افراد به گروه‌هایی چون اخوان المسلمین نیستند.» در حالیکه نویسنده در مقاله‌ای تحت عنوان «اتحادیه‌های کارگری در کشورهای عربی» در م ش ا ج ج ء (زمستان ۱۹۵۲) ص، ۸۶ قبلاً گفته بود: «گروه‌های ملی‌تندرو چون اخوان المسلمین بیش ازکمونیست‌ها در اتحادیه‌های کارگری مصر نفوذ دارند.»

۵۹. نگاه کنید به الکسندر: الیمین و الیسار، صص ۱۲۴ ـ ۱۲۵و همچنین بدوی، مشاکل العمل، ص ۱۵۶.

۶۰. قطب، د ا، ص ۹ و همچنین: م ا د (۱۷ مارس ۱۹۵۳)، ص ۱۲ و ج ا م (۲۰ می۱۹۵۴)، ص ۱۲.

۶۱. م ت) ۳۰ نوامبر ۱۹۵۴)، ص ۱۲ ـ ۱۳. نقل می‌کند: «توطئه‌ای» که معاون مدیر کل بخش نساجی از اعضا اخوان و عضو سازمان سری آن را طرح ریزی کرده بود، «کشف» گردید که طبق آن نخست «صلاح سالم» وزیر ارشاد وقت ترور می‌شد و بعد کل کارخانه منهدم می‌گردید!*

۶۲. به عنوان نمونه نگاه کنید به: ج أ (۲۵ نوامبر ۱۹۵۳)، صص ۶ و ۱۱.

۶۳. برای شناخت خلاصه موضع‌گیری سازمان، نگاه کنید به: زکی، اخوان، صص ۵۰ ـ ۵۳ و غزالی، ه ن (ترجمهٔ الفاروقی)، ص ۱۴۳.

۶۴. ر ث، ن ن، ص ۱۱۱۶. ـ نظریه الازهر که توسط مفتی مصر، شیخ محمد حسنین مخلوف ابراز شده بود درج ج مورخ ۷ سپتامبر، ۱۹۵۲، صفحه ۱۸ آمده است.

۶۵. ر م ب م، صص ۸۷ ـ ۹۱.

۶۶. ع ا ا (ترجمهٔ هاردی)، صص ۲۴۹ ـ ۲۵۰.

۶۷. نگاه کنید به: م ذ ج ص ۲۶۸ ـ ۲۷۲ و نیز ر ث) ن ن) ج ص ۱۱۷ ـ ۱۱۸ با

---

*. البته این اتهام نیز از سوی دولت ناصری مطرح شد تا مقدمه‌ای برای سرکوب کامل اخوانگردد (خ)

دیدگاه البنّا دربار؟ اصلاحات، در آغاز کار، آشنا می‌شود.
۶۸. نگاه کنید به عوده: ا ا ع ج ص ۵۵. روزنـام؟ سـازمان بـمناسبت ششـمین اجلاس سالیانه انجمن کاتولیک مدارس مصر در ۱ مارس ۱۹۴۸، در آن موقع که حاضران به گزارش سالیانه گوش فرا می‌دادند، بطور روزانه و به مدت دو هفته علیه مدارس کاتولیک مطلب نوشت و نظرات زیر را اظهار نمود:
۱ ـ مدارس قالب‌هایی هستند که نسل‌های آینده در آن‌ها ریخته می‌شوند.
۲ ـ اگر مدارس اموری بر خلاف میهن دوستی و دین ملت تلقین می‌نمایند، این قبیل مدارس فساد برانگیزند و باید تعطیل شوند، یا دست کم پیوستن به باید محدود گردد.
پدر «هنری عیروط» نامه‌ای مبنی بر اعترض به روزنامه نوشت، ولی هیچگونه پاسخی دریافت نکرد. اما او بوسیله یکی از دوستانش توانست با البنّاء ملاقات و موضوع را با وی بررسی کند. در ۵ اگست، روزنامه سازمان گزارشی از ملاقات و گفتگو منتشر نمود که پیرامون نیاز ادیان مبتنی بر وحی و اتحاد در مبارزه بر ضد کفر والحاد و برای نیکبختی مصر، دور می‌زد. درگزارش آمده بود که عیروط در مورد حمله به مدارس به شدت از البنّا گله کرد و البنّا در پاسخ گـفت: «مـا قصدی بجز نیکی نداشتیم»، در مورد عدم پاسخ به نامه‌اش البنّا گفت که این امر عمدی نبود. پدر عیروط این اطـلاعات را اغـلب از روی بـریده‌های نشـریات فرانسوی زبان مصر که در آرشیو خود داشت، در اختیار ما قرار داد.
۶۹. خطابه درج أم (۱۷ ژوئیه ۱۹۴۶) تکرار شد. ص ۴ و در دو شماره بعدی درج شده است.
۷۰. الندوی: مذکرات ص ۱۲۵.
۷۱. البینان. ص ۸.
۷۲. ج آ م (ژوئن ۱۹۴۶) ص ۴ و نیز زکی: اخوان ص ۱۴۸.
۷۳. نگاه کنید به: الحسینی: اخوان ص ۸۵.

۷۴. ج ام) ۱۶ ژوئیه ۱۹۴۶) ص ۴ و نیز زکی: اخوان ـ ص ۱۴۹.

۷۵. علاوه بر ج ا م منتشر شده در ماههای ژوئن، ژوئیه و اگست ۱۹۴۶ نگاه م ا د) ۱۷ نوامبر ۱۹۵۳) ص ۹ ـ ۸. اخوان به طور پیگیر خواهان استفاده از نیروهای مسلح جهت آموزش کارگران و مبارزه با بیسوادی بودند. نگاه کنید ج ا م (۱۹ ژوئیه ۱۹۴۶) ص ۵. و نیز نگاه کنید به کاسیکل در: caskel in von grunebaum, ed, variety in muslim civilisation. p 346.

۷۶. القول الفصل ج ص۳۳.

۷۷. زکی: اخوان ج ص ۱۵۰ ـ ۱۵۱. و نیز م أ د) ۱۷ نوامبر ۱۹۵۳) ص ۸ ـ ۹. وی فعالیت شعبه منطقه عباسیه در قاهره بویژه در رابطه با برنامه آموزشی تشریح می‌کند. اندیشه لزوم افزایش مدارس اخیراً پیدا شد و نخستین نمونه آن در آن منطقه به وجود آمد که دانش‌آموزان آن در لباس‌های مدرسه‌ای خود، علامت معروف اخوان: قرآن و شمشیر را ملصق کرده بودند و رفت و آمد آن‌ها بوسیله سرویس‌های ویژه انجام می‌گرفت.

۷۸. ر ث چ (ن ن) ج ص ۱۱۹.

۷۹. دیدیم که اخوان نظر داشت که از نیروهای مسلح به عنوان ابزاری جهت مبارزه بیسوادی و بیماریهای واگیری در مصر، استفاده شود. و سربازان به هنگام سفر به روستاهای خود بعنوان «پیام آوران اصلاح در روستاهای مصری» به پاکسازی مناطق خود از امراض واگیر بپردازند و به مردم کمک نمایند

۸۰. زکی: اخوان، ص ۱۶۹ ـ ۷۲. و جرائد یومیه.

۸۱. ج ج) ۱۵ ژانویه ۱۹۵۴) ص ۱.

۸۲. زکی: اخوان ص ۱۱۰ ـ ۱۱۲.

۸۳. ر ث (ن ن) ـ ص ۱۱۹.

۸۴. نگاه کنید به: سلسله مقالات درج ا.م) ۴ ژوئیه ۱۹۴۶)، ص ۵ تحت عنوان

«اصلاحات روستایی» و زکی درکتاب خود ص ۱۱۰ یادآور می‌شود که سازمان در ایجاد یک مزرعه تعاونی نمونه، کوشا بود.

۸۵. ج أم) ۱۸ ژوئن ۱۹۴۶)، ص ۱.

۸۶. این نکته در دوران هضیبی رسماً مطرح نشده است. بلکه خود مرشد جدید علاقه به دریا داشت. و به همین دلیل به طور رسمی مورد انتقاد اعضاء سازمان بود.

۸۷. ر ث (ن.ن) ص ۱۱۶ ـ ۱۱۵. البیان ص ۸. اختلافات در واقع از جمعیت در اواخر دوران فعالیت آن آغاز شد که با نوعی «تساهل و تسامح» از لحاظ اخلاقی، همراه بود ـکه به آن قبلاً نیز اشاره کردیم ـ و از سوی دیگر از زیاد شدن احساس به عدم پذیرش اندیشه‌های جمعیت از طرف افکار عامه بود، علیرغم اینکه خود سازمان کاملاً به آن افکار پایبند بود..

۸۸. دولت «احمد باکثیر» را، پس از شروع بحران میان دولت و جمعیت، به روزنامه خود ـ الجمهوریه ـ جذب کرد و او را به عنوان یک نویسنده مشهور که «مسائل اسلامی و مشکلات عربی» را بررسی می‌کند، معرفی نمود. نگاه کنید به ج ج ـ ۳۰ مارس ۱۹۵۴ ـ ص ۱۰ و شماره‌های بعدی آن. این نمایش‌ها همچنان «نمایش خانه‌های قاهره عرضه می‌شد از جمله نمایش خانه «حدیقة الازبکیه» نگاه کنید ج ۱ م (۲ اگست ۱۹۴۶) ص ۴ البته همزمان سازمان نیز گروهی از بازیگران وابسته به خود را به استان‌ها و شهرهای بزرگ می‌فرستاد که به اجرای نمایش‌های خود می‌پرداختند. (ج ۱ م، ۱۱ اگست ۱۹۴۶ ص ۵).

۸۹. زکی در: اخوان ص ۱۲۰ ـ ۱۲۱ بخشی از هدف‌های جمعیت‌های تعاونی را بیان می‌کند و ما غیر از این، مدرک دیگری نیافتیم که به آن مراجعه کنیم. آنچه را که ذکر کردیم، خلاصه‌ای از مطلب کتاب زکی و بعضی ازگفتگوهای حضوری با وی بود. و عجیب آنکه اندیشه تشکیل «مدینه فاضله» در «ابوه» پاکستان سابقه

دارد که از سوی جماعت مطرود «قادیانی» شکل گرفته بود درباره داستان «ربوه»*
نگاه کنید به: ستانلی ابرش: «الاحمدیه فی پاکستان» و ع ۱۰ - اپریل ۱۹۵۵، صفحه ۱۴۵ - ۱۷۱.

*. تأسیس مدینه فاضله درپاکستان، ویژه قادیانی‌ها نیست، بلکه مولانا **مودودی**، رهبر و مؤسس جماعت اسلامی پاکستان هم در «المنصوره» یک شهرک اسلامی - مدینه فاضله - تأسیس کرده بود که ساکنان آن، اغلب از اعضا و خانواده‌های جماعت اسلامی بودند که به عنوان یک «شهر نمونه» اسلامی شناخته می‌شد... این شهرک هم اکنون نیز پابرجاست و نگارنده در سفری به پاکستان، همان شهر با مولانا **قاضی حسین احمد**، رهبر فعلی جماعت اسلامی دیدار داشته‌ام (خ).

گفتار پایانی

گفتار پایانی

اکنون شایسته است به ارزیابی برخی مسائل ویژه‌ای بپردازیم که در جریان فعالیت اخوان المسلمین مطرح شد. در این فصل به سازمان به ویژه پدیدهٔ رهبری ـ که پایه و اساس جنبش را تشکیل می‌دهد ـ و مسئلهٔ فعالیت سیاسی و به همراه آن، گرایش به خشونت و نیز نقش گروه در ایجاد تحول در تفکر اسلامی نگاهی می‌اندازیم و سرانجام به پژوهش در ویژگی اعضای گروه و اهمیت این مباحث در واپسین ارزیابی‌مان خواهیم پرداخت.

سازماندهی: رهبری

رهبری: از توصیف گروه دربارهٔ سازمان چنین برمی‌آید که اختیارات، میان مرشد و دو هیئت تقسیم شده است: دفتر ارشاد (با دوازده عضو) و هیئت مؤسسان (معمولاً با ۱۵۰ عضو). فرض بر این است که این دو هیئت نمایندهٔ تمامی اعضا بوده و پاسخگوی آن‌ها باشند؛ با این همه، تاریخ گروه و فعالیت آن نشان می‌دهد که مرشد ـ چه البنّاء و چه الهضیبی ـ درواقع کانون قدرت و اختیارات بودند و با اینکه لایحه‌های سازمانی تا

اندازهٔ زیادی دموکراتیک به نظر می‌رسید، اما درواقع، رهبری مطلق و یا خودمحوری بر آن‌ها چیره بود. این ویژگی در روزگار البنّاء، به سبب شخصیت وی و شرایطی که گروه در آن قرار داشت، واقعیتی انکارناپذیر بود و چنانچه این شیوه در روزگار الهضیبی نیز ادامه یافته باشد، بیشتر به انگیزهٔ حفظ و پایداری خود سنت‌هاست.

همان‌گونه که ملاحظه گردید، هماورد خواهی‌هایی درون گروه نسبت به این نیروی مرکزی صورت گرفت که هر چند تأثیر چشم‌گیری نداشت، اما به بحران‌های زودرس در منطقه اسماعیلیه و قاهره انجامید و بعدها با اخراج شُکرّی و ابراهیم حسن در ۱۹۴۷ و اخراج مؤمن در ۱۹۵۱ و خصوصاً در سال‌های اخیر ـ هنگامی که سازمان با حاکمان مصر درگیر بود ـ بحران‌های دیگری نیز پدید آمد.

این دوره‌ها، هر کدام ویژگی‌های خاص خود را داشت. با این همه در یک ویژگی ـ هرچند ناچیز و کم اهمیت ـ مشترک بودند: نگرانی و اضطراب گروه از نیرو و اختیارات نامحدودی که به مرشد عام واگذار شده بود. تعدیل در شیوهٔ رهبری در روزگار الهضیبی، در پی تحولاتی در نقش رهبری دفتر ارشاد ـ که لایحهٔ جدید سال ۱۹۵۱ زمینه را برای این کار آماده کرده بود ـ و همچنین گسترش حوزهٔ اداری دبیر اول، صورت گرفت. شاید ریشه این تحولات پدید آمده در آن بود که الهضیبی نسبت به مرشد پیشین جنب و جوش کمتری داشت و یا آنگونه که می‌توان گمان کرد، به حوزه‌های رهبری (و اختیارات) ویژهٔ خویش کمتر دلبستگی و گرایش داشت. با اینکه دگرگونی‌های ناچیزی در مراکز قدرت انجام گرفته بود،

ولی آشکار بود که عناصر متعددی در آن دست داشتند. گفته می‌شود که این کار تا اندازهٔ بسیار به کاهش نیروی سازمان انجامید. مربوط به گزینش پست‌های بالا فزونی یافت و شمار نشست‌های هیئت مؤسّسان ـ که گاهی آشکارا رأی‌های ناسازگاری را اعلام می‌کرد ـ بیشتر شد. هیئت مؤسّسان به گروه چنین القاء می‌کرد که قدرت دیگر در اختیار رهبر نبوده و می‌توان بدون ترس از تنبیه و مجازات، در برابر او ایستاد. بدین نکته باز خواهیم پرداخت.

البنّاء، بالاترین جایگاه را در سازمان به نحوی بی‌رقیب، در اختیار داشت. در گذشته به تعدیل‌هایی که در آیین نامهٔ اساسی سازمان در ۱۹۴۵ و ۴۸ روی داد، اشاره نمودیم. البنّاء در هر دو حالت ـ به ویژه پس از اخراج سکرّی در ۱۹۴۷ ـ تا حدودی به فشارهای داخلی طرفداران «دموکراسی» گردن نهاد. طرح امکان تغییر وضع، از راه تجدید نظر در آیین نامه اساسی کافی بود تا دموکراسی طلبان را آرام نماید. اما با توجه به تصویری که البنّاء از خود و دعوتش ترسیم نموده بود و با توجه به برداشت او از فرمان و نظام در رابطهٔ میان رهبر و پیرو (رابطه‌ای که «البنّاء» با استفاده از آن، عامل قدرتی در سازمان پدید آورد) تحول اساسی و اصولی در این زمینه غیر ممکن می‌نمود.

راه حل البنّاء برای مشکلات مصر و اسلام ـ چنان که خود می‌گوید ـ ابتدا، انتخاب و گزینش رهبری است که مشکلات مصر را شناخته و برای حل آن‌ها، راهکار ارائه کند. از یادداشت‌ها و گفته‌های او دربارهٔ اینکه دبیران و دوستانش نفوذ و تأثیر وی بر مردم را می‌ستایند، چنین برمی‌آید

که او شرایط رهبری را در خود محقق می‌دانست. پرداختن به بهبود وضعیت گروهها و پیوند با آن‌ها، در آغاز جوانی بیانگر گرایش شدید او به کار سازمانی و توانایی مدیریت اداری و سازمانی وی است. افزون بر این، انتخاب کار آموزش و ارشاد به عنوان هدفی بزرگ در زندگی و نیز خدمت به جامعه، بیانگر احساس آگاهانهٔ البنّاء به هدف خود است (این نکته زمانی بیشتر آشکار می‌شود که بناء داستان خود را بازگو می‌کند.)[1]

البنّاء انسان فروتنی بود و هدفش در زندگی را به آموزش و ارشاد محدود کرد (و با این فروتنی چنان که خواهیم دید، دل پیروان خود را به دست می‌آورد) و هنگامی که او را «مرد روز»، «رهبر مسلمان»، «برادر روحانی»، «پیکار جوی عرب»، «مصلح اجتماعی»، و «مؤمن نیرومند» خواندند، از پیروان وی کاسته نشد. اخوان المسلمین همواره بر این اعتقاد بودند که تنها حقیقتی که می‌توان به آن‌ها نسبت داد این است که سازمان، فراسوی اشخاص و مردم عمل می‌کند؛ ولی شاید همچنان که یکی از نویسندگان اخوان می‌گوید: همگی بر این عقیده باشند که «راز کامیابی جنبش اخوان تبعیت از شیوه و منش البنّاء است.»[2]

این منش به زندگی البنّاء، قداست راستینی بخشیده بود تا آنجا که حسینی می‌گوید: «تسلط او بر پیروانش بیشتر شبیه جادو بود».[3] یک روزنامهٔ مصری در خصوص رابطهٔ البنّاء با پیروانش گفته است: «اگر البنّاء در قاهره عطسه کند، اخوان در اسوان به همدیگر می‌گویند: عافیت باشد!»[4] یکی از پیروان فداکار او در یک نامهٔ شخصی غلوّآمیز می‌نویسد: «وفادار به تو زنده هستیم و خواهیم مرد».[5]

ابعادی از شخصیت البنّاء که انگیزهٔ این گرایش و وفاداری به شخص او بود، ضمن ستایش‌ها و تعریف‌هایی که در زندگی و پس از مرگ او شده، و نیز در سوگنامه‌هایی که برای او نوشته شده بازتاب یافته‌اند. برجسته‌ترین این خصوصیات، شخصیت و شیوایی گفتار و توانایی او در نمایش پاکباختگی، فروتنی و از خود گذشتگی بود.

در مصر همگین، به جز گروه اندکی از درون و بیرون گروه گواهی می‌دهند که البنّاء از رساترین سخنوران و نویسندگان روزگار خویش بود. یکی از پیروان وی، رمز کامیابی و موفقیت او را به میزان توانایی وی در «پدید آوردن پیوندی روحی میان خود و شنوندگانش» مرتبط دانسته است. وی این کار را از راه احساس کردن معانی واژه‌ها پیش از بیان آن‌ها و افزون بر آن، با استفاده از لحنی ساده و نیرومند انجام می‌داد. لذا وی می‌توانست شنوندگانش را به اوج اندیشه و دریافت خود ارتقاء دهد.[۶] البنّاء در محیط عرب زبانی می‌زیست که از نظر شیوایی گفتار نمونه بود و از این جهت تردیدی وجود ندارد؛ بلکه تنها باید بر اهمیت شرایط بیرونی و خارق العاده‌ای تأکید کرد که زمینهٔ رابطهٔ میان رهبر و پیروانش را به وجود می‌آورد.

البنّاء توان دیگری نیز داشت که برخاسته از شخصیت درونی وی بود و اهمیتی کمتر از بلاغت و سخنوری نداشت. او می‌توانست به مصریان از هر پایه و پایگاه، و با زبانی که در خور آنان باشد، گفتگو کند. نویسنده‌ای از میان دوستانش، او را چنین وصف کرد: مردی است که با زبان الازهر و صوفیان و نیز گویش‌ها و سنت‌های مختلف و دشواری‌های شهرها و

مناطق دلتا (صحرا و صعید و الوجه البحری) و نیز زبان همهٔ کاسب‌ها و دختر بچه‌ها و همهٔ اهالی شهر، و حتی دزدان و قاتلان آشنایی دارد، زیرا وی با همهٔ آن‌ها گفتگو کرده است... این دوست می‌گوید: «علم و دانشش، شنوندگان را خیره می‌کرد» بدین‌سان بود که او دل همه را به دست آورد و آنها را چونان نماد یک اندیشه و چونان یک دوست شخصی، با زنجیری ناگسستنی به خود پیوست.[۷]

این دوستی شخصی میان البنّاء و پیروانش در معرفی چهرهٔ او اهمیت فراوانی دارد، چرا که سایر جنبه‌های شخصیتی او نتوانست چنین تعلق خاطر شدیدی را برانگیزد، تا آنجا که هر گونه گفت و شنودی در این زمینه با داستان‌هایی دل‌انگیز همراه شد و در هر گردهمایی، یاد البنّاء و رویدادهایی از زندگی شخصی او در رابطه با دوستانش بر زبان می‌رفت. گفته می‌شود در سال ۱۹۴۶، هنگامی که اخوان برای خرید ساختمانی جهت ستاد خود گفتگو می‌کرد، البنّاء تنها بخش اندکی (۲۰۰ لیرهٔ مصری) از بهای خانه (۱۲۰۰۰ لیره) را در اختیار داشت؛ ولی با وجود مخالفت دوستانش، برای خرید خانه قرارداد بست. هنگامی که از او پرسیدند باقی پول را از کجا خواهد آورد؟ گفت: «من شخصاً ده هزار برادر می‌شناسم که هر چه بخواهم به من خواهند داد». می‌گویند وی پول را در یک هفته گرد آورد.

کامیابی و نام‌آوری البنّاء از آن جهت بود که ویژگی‌های شخصی‌اش همچون توان او در دادن رنگی عاطفی به وفاداری و از خودگذشتگی و فروتنیش با یاران، پایهٔ پیوندهای او را با اعضا شکل می‌داد. در میان اعضا،

دیگر کسی نبود که گمان کند البنّاء از تراز رهبران کشور دیگر است و یا از کسانی که به دور پرچم او گرد آمده‌اند بهره‌ای برای خود می‌خواهد. یارانش تلاش پیگیر او را در راه دعوت، چه در سفر[۹] و چه در سخنرانی‌ها و برخوردها، دلیلی بر پاکباختگی و از خود گذشتگی او در این راه می‌دیدند. از خود گذشتگی البنّاء در دید دوستانش شاید مایه و پایهٔ نیروی سترگ او به عنوان میانجی[۱۰] یا هماهنگ کننده و سامان دهنده بود. اعضا از او و درستی داوری و فرمانش دل آسوده بودند و باور داشتند که وی از هر گونه انگیزهٔ شخصی به دور است.

سرانجام یکی از ویژگی‌های برجستهٔ وی در جذب اخوان المسلمین، فروتنی وی بود. قلب مهربانش در سخت‌ترین شرایط برای فروپایه‌ترین پیروان خود می‌تپید؛ پیروانش در نامی که وی برای خویش برگزیده بود، یعنی «مرشد» و نه «قائد» یا «رئیس»، نشانه‌ای از این فداکاری را می‌دیدند، تا آنجا که مطمئن شدند این فرد می‌خواهد رابطه‌ای میان خویش با خدا پدید آورد و نه با مردم.[۱۱] بدین‌سان، کامیابی البنّاء در ایفای نقش رهبری شایسته، بیشتر ناشی از کامیابی وی در بی‌توجهی به رهبری و رویگردانی از مظاهر آن است.

درگذشت البنّاء برای اعضا، مصیبت بزرگی بود و این جنبش از مشکلاتی که افراد و یا گروه‌های مختلف برایش ایجاد کرده بودند، کمتر آسیب دید تا از درگذشت رهبرش. یکی از گزارشگران خارجی به خطا نرفت، هنگامی که گفت: یاد و خاطره البنّاء صفت مسیح موعود را یافته است و فاجعهٔ مرگ او چندان بر سر زبان‌ها جاری گشت که انسان را به یاد

صلیب کشیدن مسیح می‌اندازد.[۱۲]

بدین ترتیب البنّاء بیرون از گروه نیز ارجمند بود. دوستی دربارهٔ او گفته است:

«او میهن پرستی را بخشی از احساسات درونی کرد، ارزش امت را بالا برد، معیار آزادی را بزرگ داشت، میان رهبر و پیروش به جای فرمانروایی، پیوندی از همکاری و میان فرمانروایان و ملت به جای فرمان دهی، اصل مسئولیت را پدید آورد.»[۱۳]

محمد التابعی، یکی از کسانی که به شدت از سازمان خرده می‌گرفت، چنین نوشت: «البنّاء در کنار پیشوایانی چون مصطفی کامل و سعد زغلول جای خواهد گرفت».

احسان عبدالقدوس، روزنامه نگار و نویسندهٔ سرشناس و یکی از منتقدان جمعیت گفت:

«در دوران کار روزنامه نگاری خود، رهبر سیاسی یا پیشوایی مؤمن‌تر از حسن البنّاء به رسالت خویش نیافتم. من با او، به قصد کوبیدن منطقش، مصاحبه می‌کردم و همواره در حالی او را ترک می‌کردم که به ایمان و درستی رسالت وی در رسیدن به هدف، ایمان آورده بودم.»[۱۴]

اما حسن الهضیبی هیچگاه چنین جایگاهی را در گروه به دست نیاورد (یا نتوانست به دست آورد). گفته می‌شود که الهضیبی خود هنگام پذیرش جانشینی البنّاء، گروه را از سنجش میان خویش و البنّاء برحذر داشت. او، متخصصی کار آموخته در دستگاه دادگستری، سخن سنج، باوقار و آرام بود و عدم تمایل خود را به جوشش‌ها و نمایش‌های سیاسی اظهار

می‌داشت و معمولاً در گردهمایی‌های همگانی خویش جلوی شور و هیجان را می‌گرفت.

او، مرد آرامی بود که هرگز نمی‌شد احساس عمیق وی را درک نمود و یا آنکه از گفتار او به شور و هیجان آمد. این مرد در مسئولیتی که بدو واگذار شد، موفق نشد و شاید هر کس دیگری نیز جای او بود در این کار ناکام می‌ماند. شاید تنها بخشی از تأییدی که الهضیبی در جریان رویارویی خود با حکومت و مخالفینش، از سوی اکثریت گروه به دست آورد، ناشی از شیوه و آیین جدیدی باشد که وی نمایندهٔ آن بود. لذا بیشترین تأیید و حمایت از جانب افرادی صورت می‌گرفت که به وفاداری خود به مرشد پایبند بودند و هنوز پس از فرو نشستن زبانه‌های آتش بـه آن دلبستگی داشتند. به همین دلیل، الهضیبی در هنگام محاکمه‌اش در ۱۹۵۴، بی‌درنگ اعتراف کرد: «من برای رهبری گروه، شایسته نبودم.»[۱۵] این حقیقت از آن رو اهمیت دارد که علت اصلی فروپاشی اندیشهٔ اقتدار و سازماندهی در سازمان است.

اقتدار و سازماندهی

احترام عمیقی که البنّاء در طول زندگی به دست آورد سبب شد که اعضای اخوان برداشت او از رهبری را، یکسره پذیرفتند. این اندیشه در قوانین گروه پذیرفته شده و در بخش وفاداری به مرشد عام، تحت عنوان «بیعت ضروری برای اعضاء» گنجانده شده بود. در ضمن این بیعت، شامل سوگندی است به «اعتماد کامل به رهبری و فرمانبری از آن، در سیر

کار دلخواه یا غیردلخواه». این مسأله در جزوه آموزشی گردآوری شده برای سازمان کتائب (گردان‌های رزمی) که در ۱۹۳۶ تأسیس شد، به تفصیل بیان شده است. این جزوه نخستین متنی بود که اندیشهٔ یاد شده را مطرح می‌کرد؛ اندیشه‌ای که بعدها به همهٔ اعضا القا شد. البنّاء در این نامه، «اطاعت» و «اعتماد» را در ضمن پایه‌های دهگانهٔ بیعت می‌آورد و در زیر واژهٔ «اطاعت» سه مرحله در راه وفاداری به سازمان را یاد می‌کند.

این سه مرحله، همان مراحلی هستند که در گذشته، از آن‌ها چون پله‌های تکامل سازمانی، یاد شد.

مرحلهٔ نخست: آگاهی و شناخت، آمادگی و سازمان یافتن؛ وفاداری در مرحلهٔ نخستین که همهٔ اعضا را در چهارچوب عمومی فعالیت اخوانی در بر می‌گرفت، اجباری و الزامی نبود. اما **مرحلهٔ دوم**، یعنی ساخته شدن، کسانی را در بر می‌گیرد که بر مبنای روحیه عرفانی و عمل نظامی و با یک هنجار دقیق در فرماندهی و فرمانبری، بی‌درنگ و بی چون و چرا برای جهاد اعلام آمادگی کرده‌اند. و **مرحلهٔ سوم**، مرحلهٔ اجراست و هنگام جهاد و بر پایهٔ تعریف البنّاء: «تلاش پیگیر برای رسیدن به هدف» و «پذیرش کامل و غیر مشروط اطاعت از رهبری».[۱۶]

اندیشهٔ اعتماد به رهبری متمم اندیشهٔ اطاعت است؛ زیرا سرباز بی‌اعتماد به توانایی و درستی عمل فرمانده، نمی‌تواند از وی اطاعت کند و به او احترام بگذارد. رهبر بخشی از دعوت است و دعوت بی‌رهبر، امکان‌پذیر نیست. نیروی سازمان، استحکام نقشه‌ها و طرح‌ها و کامیابی تلاش‌ها برای رسیدن به اهداف، با اعتماد متقابل «فرمانده و سرباز»

تناسب دارد. رهبر در نزد اخوان المسلمین، دارای قدرت پدر و استاد و شیخ و پیشواست. یک برادر ـ «اخ» نامی است که گروه اخوان المسلمین به اعضاء خود می‌داد ـ م ـ برای سنجش فرمانبریش از رهبری، باید پرسش‌های زیر را از خود بکند: آیا رهبرش را می‌شناسد و از زندگی، توان و پاکبازیش آگاه است؟ آیا چنانچه از فرمانی سرپیچی کند، آماده است تا بپذیرد که حق با رهبری است و نه او؟ و آیا آماده است که مصالح زندگی خویش را در اختیار جنبش بگذارد و مصالح جنبش را بر مصالح خود مقدم بدارد؟ پاسخ به این پرسش‌ها، شایستگی عضو در ارتقا به پایه بالاتر را تعیین می‌کنند.[۱۷]

البنّاء از همان آغاز جنبشش، اطاعت از رهبری و اعتماد به آن را از نمادهای اصلی زندگی جمعیت به شمار آورد و توانست چنین وانمود کند که گسترش اندیشه‌های جنبش بستگی به پذیرش کامل و بی چون و چرای این صفات دارد و برای آن که ضمانت‌های سازمانی مناسبی برای این پذیرش پدید آید، اقدامات کیفری ویژه‌ای را در ضمن اصول دعوت گنجاند. این کار در کنگرهٔ سوم، هنگامی انجام گرفت که مراحل عضویت به طور رسمی تصویب شد و البنّاء بر ضرورت توبیخ برادرانی تأکید کرد که از وظایف محول شده، شانه خالی کرده و یا در انجام آن‌ها کوتاهی نمایند. اجرای دقیق این کیفر نیز به میزان بی‌نظمی انجام شده بستگی دارد. وی همچنین بر ضرورت اقدامات شدید علیه اعضای «سهل انگار»[۱۸] اصرار ورزیدند. این کیفرها به تدریج در آیین نامه گروه جای گرفت و با اینکه سختگیری و اقدامات اجرایی مربوط به آن‌ها نسبت به

پایگاه عضو و جایگاه او در کادر رهبری اختلاف داشتند، اما نسبت به همه اعضا، حتی پیرترین عضو یک شاخه نیز، اجرا می‌شدند. کیفرهای یاد شده به ترتیب عبارتند از: هشدار، جریمهٔ مالی، تعلیق و اخراج.

از چگونگی اجرای این کیفرها، جز حالت‌های نزاع با رهبری که مجازات آن ـ همان گونه که یاد شد ـ به اخراج می‌انجامید، هیچ گونه اطلاعی در دست نیست. از شمار این حالت‌ها و از یادداشت‌های اعضا چنین برمی‌آید که اجرای این کیفرها بسیار کم بوده است؛ چراکه قدرت و نفوذ سازمان بر اعضا هیچگاه به اندازه‌ای نرسید که توانایی اجرای این مجازات‌ها را داشته باشد. جدای از این که موفقیت البنّاء در الزام اعضا به اطاعت و فرمانبری، بیشتر به آن خاطر بود که خودشان به دلخواه از او پیروی می‌کردند. «اخوان» بارها و آشکارا گفته‌اند که فرمانبری آن‌ها از بناء و وفاداری آن‌ها بدو به خواست و گرایش خودشان و نه از روی گردن نهادن به یک فرمان یا تن دادن به یک درخواست بوده است. این فرمانبری را، اگر پس از اندیشیدن و به دلخواه انجام گرفته باشد، نمی‌توان کورکورانه نامید.

شیوهٔ آسان و بی‌درنگ فرمانبری، برخاسته از طبیعت جنبش بود، زیرا اگر اعضا به اهداف دینی تعیین شده ایمان داشته باشند، رسالت دینی خویش را نیز به خودی خود پذیرفته‌اند و دیگر جایی برای اعتراض به این رسالت و یا دعوت کنندگان بدان نمی‌ماند.[۱۹] یکی از اعضای اخوان، جنبهٔ دینی را در این موضوع چنین توصیف کرده است: فرمانبری یکی از اشکال عبادت است که مسلمان را به خدای خود نزدیک می‌کند.[۲۰]

هنگامی که از یکی از پیروان البنّاء دربارهٔ انطباق و هماهنگی «فرمانروایی» با نظریهٔ دموکراسی و در پی آن اصل شورا در پرتو حکومت اسلامی سؤال شد، در پاسخ گفت: مسائلی هستند که نمی‌توان آن‌ها را بر اصل شورا مقدم دانست. منظور وی این بود که شخص (در این حالت‌ها) می‌بایست تنها عمل کند.[۲۱] این دیدگاه به ویژه دربارهٔ البنّاء و فرمانروایی وی صادق است؛ چرا که بیانگر وفاداری کامل اعضا به پیشوای خود است.

البنّاء در برداشت خود از رابطهٔ میان رهبر و پیرو، دو پایهٔ **وفاداری**، یعنی اعتماد و **فرمانبری** را در یک سطح نهاد. ولی پیروان وی فرمانبری را به اعتماد متکی کردند، به گونه‌ای که جدایی میان آن دو به صورت خطری تهدید کننده برای جنبش درآمد. هنگامی که رهبری، احترام و اعتمادی را که از آن برخوردار بود، از دست داد، پشتوانهٔ وفاداری اعضا را نیز از دست می‌دهد. همان گونه که گذشت، این حالت در هنگام رهبری الهضیبی، هرچند در مورد بیشتر اعضای گروه پدید نیامد ولی برای گروهی از بهترین و کاراترین اعضا را ـ چه از داخل گروه و چه از خارج آن ـ پدید آمد و به بحرانی انجامید که زندگی گروه را به مخاطره افکند.

از میان این افراد، گروهی خواستار اصلاحی سازمانی به هدف «دموکراتیک» کردن جنبش شدند و اعضا نیز برای اولین بار (به انگیزه‌های گوناگون) مشکل سنتی جمعیت را که به اعتقادات زیربنایی گروه، یعنی فرمانبری مطلق باز می‌گشت، مطرح نمودند. آن‌ها به جای فرمانبری بدون چون و چرا، خواستار فرمانبری «آگاهانه» شدند.[۲۲]

در کنار موضوع اطاعت و فرمانبری که خود مشکلی اساسی بود، مسئله تقسیم اختیارات میان اعضای دفتر مرشد عام و دفتر ارشاد و هیئت مؤسس، طرفین درگیری را نگران می‌کرد. رهبران جناح‌های درگیر، افرادی بلندپرواز بودند. در نتیجه موضوعی که البنّاء همواره با آن مخالفت می‌کرد و همان، انگیزهٔ وضع آیین نامه گروه در ۱۹۴۵ و اصلاحیه‌های ۱۹۴۸ بود، بار دیگر احیاء شد. اما اکنون شخصیت دیگری چون البنّاء نبود تا داور نهایی باشد و حرف آخر را بزند.

این پدیده، دگرگونی در فلسفه و اندیشهٔ گروه را به همراه داشت، چرا که این گروه دیگر نه بر پایهٔ پیوند معنوی و شخصی میان رهبر و پیرو، که بر پایهٔ آیین نامه‌اش اداره می‌شد. به گفتهٔ یکی از مخالفان الهضیبی: «البنّاء اخوان را چونان یک پدر خانواده راهنمایی و هدایت کرد و الهضیبی چونان رئیس یک گروه یا پیشوای یک حزب».[۲۳] این اختلاف، به تدریج منجر به سستی صفوف گروه در برابر دشمنان، ناتوان شدن آن و سرانجام از پای در آمدنش شد و پیامد مستقیم آن، برپایی آشوب به منظور اصلاح آیین نامه گروه و نظامنامهٔ آن بود.

انگیزهٔ اصلی جنبش اصلاح طلب ـ چنان که یاد شد ـ اعتقاد مخالفان الهضیبی بود مبنی بر اینکه تنها هیئت مؤسس است که ـ البته اگر تقویت شود ـ می‌تواند تصمیم‌هایی را لغو کند که به اخراج گروهی در سال ۱۹۵۳ منجر شد و به شکست پایه و اساس گروه انجامید و همچنین تصمیم‌هایی را موجب شد که خاستگاه اصلی دشمنی میان «گروه ارتش» و «اخوان» در ۱۹۵۴ بود.

خواننده شاید به یاد بیاورد که انگیزهٔ پیدایش این باور، عدم اطمینان برخی از اعضای قدیم نسبت به مرشد جدید و سیاست‌های وی، به ویژهٔ سیاست وی در انحلال تشکیلات مخفی بود.

از نخستین تلاش‌ها برای حل اختلاف‌هایی که به وحدت سازمان آسیب رساند، پیشنهادهایی به رهبر با هدف تغییر عنوان «عام» کل ـ بود (تا حسن البنّاء جایگاه یگانهٔ خود را در دل اعضا همچنان حفظ کند) همچنین تعیین یک متن قانونی قاطع دربارهٔ روش انتخاب صحیح اعضای دفتر ارشاد و یافتن راههایی تا اعضای مدیر و کارا (شاید منظور اعضای قدیمی یا اعضای تشکیلات مخفی باشد) در تعیین سیاست‌ها و گزینش رهبری دست داشته باشند.

آشکار است که این پیشنهادها در نخستین مراحل دورهٔ فعالیت الهضیبی مطرح شد، چراکه همهٔ آن‌ها تنها احساس تلخکامی و ناامیدی اعضای قدیم، هنگام نخستین برخورد با مرشد جدید را نشان می‌داد. همچنان که در این واکنش‌ها به تغییرات پراهمیت، مربوط به تقسیم اختیارات میان نهادهای رهبری، بر حسب لایحه‌های ضمیمه شده به آیین نامه گروه اشاره نشده است؛ همان تغییراتی که بی‌درنگ پس از جانشینی الهضیبی در سال ۱۹۵۱ اتفاق افتاد و به محض صادر شدن آن‌ها، دفتر ارشاد دست کم در تئوری، اختیارات وسیعتری به دست آورد.[۲۴]

اهمیت این نکته تنها برای ثبت در تاریخ تحولات دستگاه اداری گروه نیست، بلکه در شناخت سرگذشت کشمکش بر سر قدرت در میان جنبش نیز مفید است. چون الهضیبی با آنکه از اختیارات خود دست

نکشید، با این حال آماده بود که دیگران را به شرط اجرای انتخاباتی که پشتوانه‌ای برای او باشد، در اختیارات خود شریک کند. اما مخالفان نخست کوشیدند که از راه تسلط بر جریان انتخابات، دفتر ارشاد را زیر کنترل بگیرند و در صورت عدم موفقیت، آن را منحل کنند.

طرفداران و حامیان اصلاحات، پس از اخراج شدن از گروه در نوامبر ۵۳، به نخستین پیروزی خود دست یافتند. چون پس از رواج شایعاتی دربارهٔ دسته‌بندی‌های داخلی، به اعضا اعلام شد که کمیته‌ای مرکب از ۵ عضو برای بازبینی لایحه‌ها تشکیل خواهد شد و همچنین تضمین شد که بیشتر اعضای کمیته از بی‌طرفان باشند و به گفتهٔ اخراج شدگان نیز گوش فرا دهند؛ ولی پیش از آنکه کمیته دست به کار جدی بزند، سازمان در ژانویهٔ ۱۹۵۴ منحل شد. در پی این رویدادها نه تنها بازبینی لایحه‌ها فراموش شد، بلکه دو طرف در موضع‌گیری‌های خود سرسخت‌تر شدند. برخی از اصلاح طلبان در مدت باقیمانده از سال، به موضع‌گیری سرسختانه‌ای در برابر آنچه دیکتاتوری الهضیبی می‌نامیدند، روی آوردند و از راه گسترش حوزهٔ اختیارات هیئت مؤسس به مقابله با اختیارات الهضیبی و دفتر ارشاد برخاستند که آن را ابزار قدرت هضیبی می‌شناختند.[۲۵] با رسیدن ماه دسامبر، صالح عشماوی، سخنگوی مخالفان اعلام کرد که تمام اختیارات سازمان در دست هیئت مؤسس متمرکز است*.[۲۶]

---

*. دربارهٔ دیکتاتوری هضیبی، ما در گذشته این ادعا را منکر شدیم و خود مؤلف به نادرستی آن اعتراف می‌کند. اما گفتهٔ صالح عشماوی تنها یک تحصیل حاصل است، چون کسی نگفته بود که هیئت مؤسس همهٔ اختیارات را در دست ندارد.

این رأی، بدون تأویل‌های بسیار دور و دراز، با همهٔ تفسیرهای آیین نامه سازمان و پیشینهٔ آن ناسازگار است؛ چرا که لایحهٔ داخلی ۱۹۵۱ که حوزهٔ اختیارات دفتر ارشاد را گسترش داد، حتی یک کلمه هم به اختیارات مبهم هیئت مؤسس نیافزود. افزون بر اینکه این هیئت از نظر تاریخی، جایگاه و باشگاه بزرگان قوم بود و اعضای سالمند و محترم و کسانی را که البنّاء آرزو می‌کرد تا با عضویت خویش به پایگاه و احترام جنبش بیفزایند.

با درگذشت البنّاء فشاری حقیقی برای «گزینش» این هیئت آغاز شد و همان گونه که یکی از اعضای اخوان گفته بود: دیگر کسی با چنان جایگاهی که برای «گزینش» آنان شایسته باشد، وجود ندارد. هنگامی که اختلاف آشکار شد، خواست‌های جدیدی در زمینه‌هایی مطرح شد که اصولاً در حوزهٔ اختیارات آن‌ها نبود. در این شرایط مخالفان هیچ پناهگاهی نداشتند جز همان هیئتی که بدان روی آوردند و شکایت خود را عرضه کردند.

در سپتامبر ۵۴، هنگامی که نزاع میان جنبش و حکومت بر سر بسیاری از مسائل شدت یافت و هنگامی که جنبش و رهبری آن فلج شدند، طرفین نزاع بدین نتیجه رسیدند که باید اقدامی اساسی صورت گیرد و زمینهٔ منطقی آغاز چنین کاری را نیز همان هیئت مؤسس دانستند. رهبران دو گروه متخاصم امیدوار بودند تا از آن هیئت، گروهی را که دربارهٔ مسائل مورد بحث، صاحب نظر بوده و نمایندهٔ آرای اعضا باشد، انتخاب کنند. در واقع هر کدام از دو گروه امیدوار بودند که هنگام تشکیل

یک هیئت جدید بتوانند اعتماد و رأی آن را به دست آورند. بدین‌سان هر دو جناح مخالف در انحلال هیئت پیشین و اقدام برای پدید آوردن یک هیئت جدید هم داستان شدند.* در ضمن طرفداران الهضیبی در نشست هیئت در ۲۲ دسامبر موفق به اخذ تصمیمات مهمی شدند که از یک سو با تلاش‌هایی مخالف بود که دورهٔ مسئولیت مرشد عام را به سه سال محدود می‌کرد (اگر این پیشنهاد پذیرفته می‌شد دورهٔ الهضیبی خود به خود تمام شده بود) و از سوی دیگر خواستار بازنویسی آیین‌نامه سازمان به منظور انحلال هیئت مؤسس و جانشینی یک هیئت برگزیدهٔ جدید بود.**

البته این تصمیم‌ها از تأیید افراد «بی‌طرف» نیز برخوردار بود که در میان گفتگوهای مربوطه، توصیه‌هایی هم دربارهٔ پذیرش شکایت‌های جدا شدگان افزودند؛ از جمله: کل اعضای هیئت مؤسس باید هر شش سال یک بار، یا نیمی از اعضای آن هر سه سال یک بار تجدید انتخاب شوند. این هیئت برای آگاهی بیشتر از مسائل جمعیت باید هر سه ماه یک بار اقدام به تشکیل یک نشست نماید، همچنان که باید دبیرخانهٔ ویژه‌ای

---

*. نکته: هم داستانی در کار نبود... اقلیت طرفدار عبدالناصر، با اکثریت اعضا که خواستار اجرای برنامهٔ تعدیلی پیشنهادی استاد عبدالقادر عوده بودند، مخالفت می‌کردند. این اقلیت در مخالفت خود شکست خورد و برنامهٔ یاد شده اجرا شد. این همان حقیقتی است که شاید مؤلف کتاب از آن آگاه نبود و چنین تصور بی‌اساس از آن ارائه داد.

**. نکته: بی‌طرفی در کار نبود، بلکه همه یا مخالف بودند یا موافق و هیچ توصیه‌ای هم دربارهٔ نظر جدی منشعبین در کار نبود. هیئت مؤسس شیوهٔ انتخاب عضو و مدت عضویت را، همچنان که در برنامهٔ اصلاحی آمده بود، پذیرفت.

داشته باشد تا بتواند توصیه‌ها و پیشنهادها را بررسی کند و سرانجام یک کمیتهٔ قانونی داشته باشد تا موضوع‌های مربوطه را بدون مراجعه به مرشد عام بررسی کند. مضمون این پیشنهادها از توصیه‌ای دیگر دانسته می‌شود که در آن، اصل نظارت هیئت مؤسس بر کارهای دفتر ارشاد مطرح می‌شود.

با پایان این نشست، بلافاصله تدارکات مربوط به اجرای انتخابات در همهٔ شعبه‌های دیگر کشورها آغاز شد. قانون انتخابات، مقرر می‌داشت که شمار اعضای هیئت ۱۲۰ نفر باشد. در پیش‌نویس قانون این امکان برای مرشد عام فراهم شده بود تا ۳۰ نفر از اعضای هیئت را خود برگزینند، ولی با این طرح مخالفت گردیده و به جای آن در متن قانون چنین مقرر گردید که از میان ۹۰ عضو انتخاب شده، کمیته‌ای برای گزینش ۳۰ عضو دیگر انتخاب شود. همچنین قانون فوق مقرر می‌دارد که ۹۰ عضو، به صورت غیر مستقیم انتخاب شوند که هر شعبه با رأی‌گیری مخفی و زیر نظارت مجلس خود، هفت عضو را برگزیند. سپس این هفت نفر به منتخبان شاخه‌های دیگر می‌پیوندند تا ۹۰ نفر از میان آن‌ها برای عضویت هیئت انتخاب شوند.

بدین‌سان سازمان تلاش می‌کرد که به اصطلاح فساد انتخابات شبه حزبی را از میان بردارد. این شیوهٔ انتخاباتی برای همهٔ شرایطی بود که تصمیم به برگزاری انتخابات در آن می‌شد. از این رو اخوان اجازه نداد که انتخاباتش آلوده به رفتارهای زشت و دخالت‌هایی باشد که سایر انتخابات بدان دچارند. از آنجا که هواداران الهضیبی اکثریت را تشکیل

داده، در نتیجه زمام دستگاه اداری نیز در دست آنان بود، افرادی که بر عملیات رأی‌گیری نظارت نداشتند، احساس کردند که به شیوهٔ دیگری از قدرت سوء استفاده می‌شود. از این رو ضمن شکایت خود اعلام نمودند که انتخابات نباید یک «نمایش» باشد. چه آن که انتخاب نیروهای اداری بخش‌ها و مناطق هنوز در دست مرشد عام است و وی با فشار بر بخش‌های یاد شده، انتخابات آزاد را زیر سؤال خواهد برد.[۲۷] ولی هرگاه مذاکرات و گفتگوها در خصوص نکات تعیین کنندهٔ یک انتخابات آزاد، صورت می‌گیرد، بیشتر جنبهٔ تئوریک یافته و قابلیت خود را از دست می‌دهد. به هر حال هنوز چند هفته‌ای نگذشته بود که برخوردی میان اخوان و رژیم روی داد، و این برخورد به هر حال هم به بحران و هم به موجودیت سازمان پایان داد.*

سیاست و خشونت

گذشته از آن‌چه تاریخ درباره فعالیت اخوان المسلمین در مصر خواهد نگاشت، نقش سیاسی این سازمان و آن‌چه انجام داد یا از آن پرهیز کرد و تأثیر کار و تلاش آن بر عرصه سیاسی مصر، همواره در کارنامهٔ آن چشمگیر خواهد ماند. ما در اینجا، افزون بر موضع‌گیری‌ها و فعالیت‌هایی

---

*. نکته: این سخن ساختگی است. در روزگار هضیبی هیچ گونه تغییری در بخش‌های اداری به دست مرشد عام یا دفتر ارشاد انجام نگرفت، بلکه نمایندگان بخش‌ها که مسئول شعبه‌ها بودند توسط خود شعبه‌ها انتخاب می‌شدند. در تاریخ این دعوت جز همین مورد هیچ کس به تقلب متهم نشد و آن هم از سوی گروهی گمراه و پیرو هوای نفس.

که بررسی شد، به نکاتی اساسی درباره نقش سیاسی جمعیت خواهیم پرداخت و در این مطالعه ابتدا به موضع‌گیری و انگیزهٔ آن در خصوص دستیابی به قدرت سیاسی و ثانیاً به مسئله خشونت سیاسی اشاره خواهد شد.

قدرت سیاسی: تکامل یا قدرت

انگیزهٔ اساسی و رسمی در انحلال قانونی سازمان و سرکوب آن در سال‌های ۱۹۴۸ و ۱۹۵۴ این بود که گروه در آستانهٔ اجرای یک برنامهٔ انقلابی قرار داشت. اگر دلایلی که در این جستار آورده‌ایم، کمترین تشابهی با حقیقت داشته باشد، داوری ما نیز چنین خواهد بود که اتهامات وارده بر اخوان نادرست است (تأکید می‌کنیم که فرض بر این است که دولت همهٔ نشانه‌ها و دلایل خود را آورده باشد). در سال ۱۹۴۵ مدارک فراوانی بر ناخرسندی از اوضاع عمومی حکایت داشتند. در تشکیلات مخفی و علنی و همچنین در آموزش‌های نظامی اخوان، نشانه‌ای از تلاش برای سرنگونی زودرس رژیم در مصر وجود نداشت.[۲۸] آنچه این اتهامات را مشکوک‌تر می‌نماید، این است که حسن البنّاء با آن هوشیاری خاص خود و به ویژه در هنگامی که بیشتر پیروان رزمنده‌اش در فلسطین بودند، این چنین نیت خود را آشکار کند؟

اما در اکتبر ۵۴، در پی یک اتهام زودرس که به «قصد شورش» و با هدف شایعه پراکنی و تهمت علیه سازمان بود، وضعیت بحرانی شد. این اتهام در ژانویه همان سال اعلام شد و سپس با آشتی دو جانبه‌ای که بیشتر

به یک معاملهٔ سیاسی شبیه بود، خاتمه یافت. هنگامی که در اکتبر، سوء قصد به جمال عبدالناصر انجام گرفت، برنامه‌ریزی برای انقلاب جدی‌تر شد، چراکه در این شرایط نشانه‌های روشنی از برنامه‌ها و تلاش برخی از شاخه‌های اخوان المسلمین برای تماس با برخی از گروه‌های معارض (به ویژه میان افسران ارتش، به امید جایگزینی نظامیان حاکم با نظامیانی که دشمنی آن‌ها با اخوان المسلمین کمتر باشد) به دست آمد. همان‌گونه که پیش از این بیان کردیم، ثابت نشده که این اهداف ـ از جمله سوء قصد برای به دست گرفتن اقتدار سیاسی گذشته ـ زاییدهٔ اندیشهٔ رهبری بوده و یا حتی گروه اخوان بدان اقدام نموده است.[۲۹]. در هر دو زمان ـ سال‌های ۴۸ و ۵۴ ـ انگیزه‌های تنش در روابط میان دولت و اخوان به وقوع رویدادی انجامید که این رویداد در هر دو حالت، سوء قصدی بود و به دولت فرصت داد تا به اختلافات موجود که نه تنها آرامش داخلی کشور با وجود آن پا نمی‌گرفت، بلکه سلطه دولت را نیز مورد تهدید قرار داده بود، پایان دهد. اما درواقع شاخه‌های شبه نظامی اخوان هر چند هم ورزیده و کار آزموده بودند و حتی در صورت یاری گرفتن از مخالفان، در آن حد از قدرت و توانایی نبودند که بتوانند در برابر نیروهای امنیتی مصر پایداری نمایند. افزون بر این، توانایی اقدام به ترور با توانایی برپایی شورش و انقلاب فاصلهٔ زیادی دارد؛ چه آن که انقلاب، نیازمند نیرویی بیشتر، نه تنها برای برپایی انقلاب که برای نگهداری آن نیز هست. بسیار بعید می‌نماید که اخوان بدین نکته نیاندیشیده بودند و در ارزیابی نیرو و پایگاه سازمان در سال ۱۹۴۸ و به ویژه در ۱۹۵۴ اشتباه کرده باشند.

باور مطرح دربارهٔ این دو رویداد خطیر که موجب برخورد میان اخوان و مقامات دولتی گردید، با موضع‌گیری گروه نسبت به قدرت سیاسی تطبیق نمی‌کند. به عبارتی دیگر، به فرض اینکه سازمان در دو تاریخ یاد شده، دست به تلاش برای سرنگونی دولت نزده باشد، آیا در کل هدف آن، دستیابی به قدرت سیاسی از راه‌های انقلابی بوده است؟.

در گذشته دیدگاه اخوان را درباره رابطهٔ اسلام با حکومت و سیاست یادآور شدیم و اینکه قدرت سیاسی در دیدگاه آنان، تنها جنبه‌ای نه چندان اساسی از اسلام و آن، نیازمندی اجرای قوانین الهی به تشکیل حکومت است. از این رو اخوان هیچگاه به تردید موجود در دیدگاه سنتی اسلام مبنی بر وحدت حیات بسنده نکردند؛ بلکه از دیدگاه خود درباره بعد سیاسی، اسلام را به عنوان مستندی برای مشارکت در فعالیت سیاسی استفاده کردند.[۳۰]

البنّاء با عبارت‌های صریح و روشن تأکید می‌کرد که قدرت اصلاح به قدرت حکومت و فرمانروایی وابسته است؛ ولی تلاش کرد که ثابت کند هدف از فعالیت اخوان، به دست گرفتن حکومت برای اصلاح جامعه نیست.

وی در کنگرهٔ پنجم اخوان در ۱۹۳۹، بیانیه‌ای مفصل در این زمینه خواند که در آن آمده است:

۱. اسلامی که اخوان بدان باور دارند، از حکومت بنیاد و پایهٔ مهمی در برنامهٔ آن‌ها می‌سازد.

۲. فریاد مصلح اجتماعی، بدون قدرت قانونگذاری، گوش شنوایی

نخواهد داشت.

۳. براساس مورد قبل عدم تلاش برای دست‌یابی به قدرت سیاسی، از نظر اسلام جرم است.

۴. اخوان هرگز در پی مصالح شخصی خود و یا در پی قدرت سیاسی برای خود نبوده و در این زمینه آماده است تا در کنار کسانی که حاضرند این بار را در یک نظام اسلامی بر دوش گیرند، همکاری کنند.[۳۱]

۵. پیش از هر کاری در این زمینه، باید زمانی را برای گسترش اندیشه‌های اخوان در نظر گرفت.

نکته پنجم، عنصر اصلی موضع رسمی جمعیت در دوران البنّاء بود؛ همان گونه که در دوران الهضیبی نیز تغییری نکرد. به ویژه آن که وی مهم‌ترین وظیفه جمعیت را در تربیت درست ملت می‌دانست «و هر زمان دعوت مردم به اسلام پایان یابد، به طور طبیعی، امت مسلمان حقیقی خواهیم داشت.»[۳۲]

این موضع‌گیری افزون بر بی‌اعتقادی کامل سازمان به هنجار پارلمان‌ها و احزاب و تحمل بار یک مسئولیت سیاسی از راه نهادهای موجود (چون پارلمان‌ها و وزارتخانه‌ها)، نوعی عدم قاطعیت عملی در اخوان پدید آورد.* این تردید و درنگ برای شرکت در پارلمان و انتخابات را می‌توان در طول مدت فعالیت جنبش اخوان مشاهده کرد و همین امر در بیشتر

---

* از دید اخوان پارلمان‌ها تنها مکانی بودند که می‌شد در آن‌ها مواضع خود را مطرح نمود. اگر در انتخابات این پارلمان‌ها تقلب صورت می‌گرفت، اخوان از درگیر شدن در رقابت اجتماعی خودداری می‌کردند.

اوقات، عاملی برای دوگانگی سیاسی بود. بدین‌سان پس از تصمیم ۱۹۴۱ دربارهٔ شرکت در انتخابات با این هدف که «رأی خود را در پارلمان رسمی ثبت کنیم» اخوان وارد رقابت انتخاباتی سال ۱۹۴۲ شد و سپس، در زیر فشار **حزب وفد** از آن عقب نشینی کرد و آنگاه تلاش‌های سال ۱۹۴۵ برای شرکت در فهرست انتخاباتی، با آشکار شدن نشانه‌های تقلب رژیم در نتایج انتخابات علیه وفد و اخوان، بی‌ثمر ماند.

انزوا و مسألهٔ تقلب در انتخابات که به شکل ردّ و انکار احزاب و کار حزبی بروز یافت، موجب انکار این مسأله توسط جمعیت شد که نخستین تلاش‌هایش برای درگیر شدن در نبرد سیاسی در چارچوب تشکیلات و ساخت سیاسی موجود، به نام «جماعت» صورت گرفته است.[۳۳] این موضع‌گیری بر اهمیت تأکید بر مشروعیت قانونی افزود که این امر هر آینه عنصری اساسی در رشد گروه و بخشی از دورنمای فروپاشی نظام سیاسی در مصر بود. با همهٔ اینها، در شرایطی که «جمعیت» از رژیم حاکم به شدت خرده می‌گرفت، اما به شرکت در انتخابات ایالتی ادامه داد؛ البته با این ادعا که نامزدهای آن بر پایهٔ اصول تشکیلاتی وارد رقابت سیاسی شده و سرانجام پیروز می‌شوند.[۳۴] این پیروزی‌ها در سال ۱۹۴۶، در دورهٔ تفاهم با حکومت صدقی اتفاق افتاد و این، همان چیزی بود که موجب گشت تا حزب وفد انتخابات را زیر سؤال ببرد.[۳۵] هر چند که این پیروزی‌ها امتیازهای نیکویی را در بلندمدت به دنبال نداشت؛ اما روزنامهٔ اخوان اقدام به حرکتی وسیع در ترغیب رأی دهندگان بر شرکت در انتخابات کرد به عنوان یک وظیفهٔ ملی، و در این تبلیغات تمام اعضای

جمعیت راکه به سن قانونی رسیده بودند، هدف قرار داد*.[۳۶]

موضع‌گیری‌های اخوان در روزگار البنّاء بازتابی از وضعیت منحصر به فرد مصر است: حرکت مستمر به سوی فروپاشی سیاسی و مانورهای حساب شدهٔ البنّاء میان نیروهای سیاسی به ویژه میان دربار و حزب وفد. موضع‌گیری‌های اخوان پس از البنّاء نسبت به دگرگونی‌های سیاسی آشفته‌تر و بی‌ثبات‌تر شد. این حقیقت، ناشی از جنبه‌های تاکتیکی نبود؛ بلکه بیانگر اختلاف نظری است که پس از روی کار آمدن الهضیبی پیش آمد. برای نمونه چنین به نظر می‌رسید که دفتر ارشاد با شرکت در انتخاباتی که در مارس ۱۹۵۲ صورت گرفت، موافق بود؛ البته به آن شرط که جمعیت و اعضای آن مادامی که قانون انتخابات اصلاح نشده، در آن شرکت نخواهند کرد. اما اخوان در آوریل همان سال تصمیم گرفتند که چه در صورت اصلاح و چه عدم اصلاح قانون انتخابات، در آن شرکت نکنند. اعضای گروه چند انگیزه برای این تصمیم یاد کرده‌اند که از این میان

---

*. شیوهٔ برخورد اخوان با رژیم روشن بود و مؤلف آن را در بند ۵ آورده است. در این شیوه ـ آنچنان که نویسنده می‌گوید ـ هیچ گونه سستی و نوسانی وجود نداشت. نام نویسی اخوان در لیست‌های انتخاباتی تنها انجام یک وظیفهٔ ملی بود و وسیله‌ای برای اینکه اخوان بتواند هر نامزد پاک و درستکاری را حمایت نماید. این کار به آنان در سیاست ملی ارج می‌نهاد. از این رو ادعای نویسنده دربارهٔ خشکی موضع‌گیری هضیبی و پیمان شکنی با حکومت به منظور فرو نشاندن احساسات ملی، درست نیست. جای تأسف است که نویسنده چنین تصویر آشفته‌ای از هضیبی را ترسیم می‌کند. هضیبی به نظر او گاهی یک قاضی متعهد و گاهی یک مرد سیاست با رفتاری ناپایدار است. نویسنده در تهیّه این تصویر آشفته، چنین می‌نماید که گاهی تحت تأثیر نوشته‌های روزنامه‌های رژیم، با اخوان برخوردی دشمنانه دارد و گاه تحت تأثیر حقائق، فردی منصف است.

می‌توان انگیزه‌های زیر را یاد کرد:

۱ـ گروه می‌تواند بدون انتخابات، رسالت خود را انجام دهد.

۲ـ انتخابات موجب برانگیخته شدن «کینه‌ها» و «پراکندگی در ملت» است و این پدیده‌ها با هدف پیکار ملی ناسازگارند.

۳ـ دیگر آنکه انتخاباتی که در سایهٔ فشار نظامی و سرکوب آرای مردم صورت گیرد، پیوسته تلخ و بی‌معنی است.[۳۷]

پاسخ‌های هر دو دیدگاه رسمی و غیررسمی دربارهٔ انتخابات، از انگیزهٔ شرکت گروه در آن و به ویژه در واپسین انتخابات پرده برداشتند. در این شرایط اختلاف نظر موجود در اندیشهٔ اعضای سازمان، بازتابی بود از سازش با دستگاه دولت جهت فرو نشاندن احساسات و شور ملی تا آتش فتنه در قاهره سرد شود. همچنین دورنمایی از رهبری جدید ارایه می‌داد که خود به نقش سیاسی گروه اطمینان و اعتمادی نداشت.*

الهضیبی در زمینهٔ اوضاع سیاسی به دو موضع سنتی گروه پایبند ماند: آموزش و پرورش به عنوان گامی نخستین و شایسته و دیگری مخالفت با حزب گرایی. وی نکتهٔ نخستین را در مصاحبه‌های مطبوعاتی، در پاسخ پرسش‌هایی دربارهٔ عدم گرایش سازمان به شرکت در انتخاباتی یادآور شد که قرار بود در نخستین دورهٔ پس از انقلاب انجام گیرد (ولی

---

*. باز هم نویسنده موضع‌گیری اخوان نسبت به انتخابات را آشفته توصیف می‌کند؛ ولی معیار مشارکت و عدم مشارکت در انتخابات، تقلب بود. وی افزون بر این بدون دلیل، تهمت زده، می‌گوید: شرکت در انتخابات، منعکس کنندهٔ هم پیمانی با رژیم در فرونشاندن احساسات ملی... و این تهمتی است که از لغزیدن نویسنده در آن مکدر گشتیم.

نگرفت).[۳۸] با این همه چند ماهی بیش نگذشته بود که الهضیبی اهمیت تقلب در انتخابات را در گفته‌های خود متذکر گشت. از او پرسیده شد: آیا هنوز اخوان به عدم شرکت در انتخابات پایبندند؟ و وی پاسخ داد: روزگار تقلب در انتخابات گذشته است و اکنون «امکان آن هست که نظر تغییر کند»[۳۹]. آنچه روشن است این است که اخوان جز در یک مورد، فرصت آن را نیافتند که در موضع‌گیری خود استوار باشند و آن هم، هنگامی بود که مصر، از خلال برخورد میان محمد نجیب و عبدالناصر، به شیوهٔ قدیم پارلمانی خود بازگشت. سازمان در شرایطی که رهبران آن تحت تعقیب دولت بودند تصمیم گرفت که با همهٔ توان خود در برابر این رویکرد، ایستادگی کند. سازمان با این تصمیم خود به توانایی حقیقی‌شان در میدان نبرد، و در گشایش نیروهای سیاسی کشور، پی بردند؛ چرا که برخی از بازداشت شدگان و از میان آن‌ها الهضیبی آزاد شدند. با این حال این مسأله از اهمیت باور آرمانی اخوان که به آن متعهد بودند، نکاست.

تنها در روزگار الهضیبی بود که قبول مسئولیت سیاسی از راه به دست گرفتن پست‌های وزارتی تحقق یافت. گفته می‌شود که البنّاء در سال ۴۶ و ۴۷ نسبت به همکاری با حکومت علیه وفد و دشمنان کمونیست، مخالف بود. ولی هضیبی از این ابزار به عنوان پلی برای رسیدن به قدرت استفاده کرد.* شاید اگر منصبی وزارتی به البنّاء پیشنهاد می‌شد، سرنوشت جنبش

---

* این ادعا از پایه نادرست است. بناء نه به قدرت سیاسی چونان قدرت برای خود، دلبستگی داشت و نه تلاش می‌کرد که با حکومت‌های اقلیت علیه وفد ائتلاف کند و نه دوستدار دربار بود. بناء و همچنین هضیبی، هر حکومتی را دراصلاحی، پشتیبانی

به گونه‌ای دیگر تغییر می‌یافت؛ هرچند کمبود اطلاعات، ما را از رسیدن به نتیجه‌ای درست باز می‌دارد. با وجود این، آنچه از روزگار البنّاء و از خود او می‌دانیم، ما را بر این باور می‌دارد که وی شناسایی کارکرد سازمان در زندگی سیاسی مصر را می‌پسندید؛ هرچند به طور رسمی با فساد گسترده پارلمان دشمنی داشت.

پیش از این، موضوع شرکت در هیئت دولت در روزگار الهضیبی بررسی شد و اینکه اختلاف و نزاع میان گروه و شورای رهبری انقلاب ۱۹۵۳ دربارهٔ شکل حکومت افزون بر ابهام و بی‌ثباتی در اخوان نسبت به قدرت سیاسی و شورای رهبری انقلاب، باعث شد که نقشهٔ افسران انقلاب با هدف مشارکت دادن عملی اخوان در حکومت و قدرت سیاسی به هم خورد؛ پدیده‌ای که آنان را به شناخت سنگینی بار قدرت سیاسی و بهای بالای آن رهنمون ساخت. ولی بی‌اعتمادی الهضیبی به عبدالناصر و کفایت او، تصمیمی موقت دربارهٔ بازنگری به مسئله مشارکت در حکومت را تحت الشعاع قرار داد. این شک و تردید، بی‌ثباتی و آشوب فکری درباره ارزش مشارکت در حکومت را تقویت کرد؛ البته اگر این مشارکت بهترین شرایط لازم برای تحقق هدف‌های سازمان را دارا نباشد.

و در هر عمل خطایی، سرزنش می‌کرد. وی با وفد نیز دشمنی نکرد و این وفد بود که با تصور مصادره بخش بزرگی از پایگاه ملی خویش توسط اخوان، با آنان دشمنی کرد. موضع‌گیری دربار نسبت به اخوان، دشمنی آشکار بود که سرانجام به ترور بناء به دست «سعدی»ها انجامید؛ همانانی که نویسنده ادعا می‌کند با اخوان تفاهم داشتند، اما اینکه گفته شود بناء می‌خواست از دربار پشتیبانی کند تا از آن چونان پلی برای رسیدن به قدرت استفاده نماید، متهم ساختن بناء به فرصت‌طلبی است و گمان می‌کنم که خود مؤلف هم وی را از آن مبرا بداند.

اگر روزگار جدید، زادهٔ جنبش آزادی بخش خجسته‌ای باشد، اخوان می‌بایست به وظایف خویش که منجر به شرکت آن‌ها در حکومت می‌شد، پایبند می‌گشتند.

مسأله تنها بر سر شرکت عملی در حکومت نبود که اخوان فقط همین جنبه از مسئله را گرفته بودند؛ بلکه بر سر زمان‌بندی این مشارکت و شرایط آن بود. از این گذشته، هنگامی که سازمان در ۱۹۵۲ دربارهٔ ماهیت خویش دچار اختلاف شد و اینکه آیا به راستی یک حزب سیاسی است یا نه؟! در آن هنگام، موضوع این نبود که آیا سازمان باید چنین صفتی را بپذیرد یا نه، بلکه موضوع از این قرار بود که در چه زمانی باید چنین صفتی را بپذیرد؟ به عبارتی دیگر آیا سازمان، بر طبق معیارهای خویش، از مرحلهٔ تربیت گذشته است و آیا در وضعیتی هست که بتواند و شایستهٔ آن باشد که در راه به دست گرفتن قدرت سیاسی تلاش کند؟

الهضیبی با آنکه نتوانست اخوان را از تشکیل یک حزب سیاسی بازدارد، اما همواره رأی و نظر خویش دربارهٔ این وضع را با عبارت‌هایی بیان می‌کرد که گروه با آن آشنا بود: هنگامی که مردم ایمان بیاورند که باید با هنجارهای قرآنی بر آنان فرمان راند، آنگاه ما نیز فرمانروایان آنان خواهیم بود.[۴۰]

این نوسان و ابهام در مشخص کردن کارکرد سیاسی جمعیت و کاربرد امکانات سیاسی موجود و مؤثر ـ همچنان که پیش از این گفته شد ـ از یک سو به بینش خاص اخوان در پرهیز از فعالیت سیاسی و از سوی دیگر به برنامه ریزی و شیوهٔ اجرایی آنان بازمی‌گردد. همچنین عامل دیگر در این

زمینه، نوعی از احساس سرخوردگی بود که در زندگی سیاسی نفوذ کرده، بخشی از آن به شمار می‌رفت. این احساس سرانجام به خشونت در سطحی گسترده و در سراسر کشور انجامید و بیش از همه به عدم اطمینان از نتیجه دادن فعالیت سیاسی به شیوه قانونی و در مرحله بعد، روی آوردن به راه‌های اسمی گوناگون و تهی از واقعیت و کارکرد خارجی دامن زد.

موضوع رابطهٔ میان خشونت و یأس و سرخوردگی را بار دیگر مطرح خواهیم نمود؛ چراکه این بحث به رابطهٔ احساس مذکور با بی‌ثباتی و آشوب فکری درون سازمان ارتباط دارد. این احساس جریانی را تقویت نمود که عمل غیر قانونی را توجیه می‌کرد و پیکار جویان گروه همواره آن را به عنوان تنها راه و گزینه در برابر انتخابات و وزارت در پیش گرفته بودند. این جریان با هدف رسمی گروه یعنی تربیت سالم به عنوان نخستین هدف و مقدمه‌ای بایسته برای شرکت در کار سیاسی، ناسازگار بود و در ضمن، هدف یاد شده را نیز از درون جمعیت بی‌اعتبار می‌ساخت.

اگرچه البناء یک شورشی سیاسی نبود، اما این جریان خشونت‌آمیز، شکل و رنگ شورشگرانه خود را از او گرفت. درواقع، اعتراض و شورش سیاسی، نتیجهٔ محکومیت علنی و همه جانبهٔ نظام اجتماعی و سخنان پرشور البنّاء با جوانان بود.[۴۱] مفاهیم انقلابی در تأکیدات او بر ضرورت آمادگی برای پیکار در همهٔ زمینه‌های فعالیت سازمان، به ویژه نهادهای شبه نظامی و تشکیلات مخفی[۴۲] خودنمایی می‌کرد.

روحیۀ انقلابی به شکل جدی در تماس‌های سری با گروه‌های مختلف افسران ناراضی از نیروهای مسلح مصر، به نزدیکترین نقطه از قدرت سیاسی رسید و شاید آن را به جایی کشاند که هیچگاه در اندیشۀ رسیدن بدان نبود. رنگ و بوی شورشگرانه‌ای که گروه به خود گرفته بود، دشمنی حکومت‌ها را در پی داشت. این دشمنی به همان اندازه که بر پایۀ اندیشۀ عمل انقلابی و توان آن استوار بود، بر حقیقت این انقلاب و واقعیت آن نیز تکیه داشت. چهرۀ انقلابی، ترس و هراس دیگر گروه‌های رقیب و مخالف، یعنی احزاب و نیروهای سیاسی، اقلیت‌ها، مطبوعات غرب زده و گروه ادیبان را نیز برانگیخت.

البته گسترش اختلاف و شکاف میان سازمان و این نیروها امری اجتناب‌ناپذیر بود. درواقع بررسی این موضوع که آیا تغییر حکومت جزو آمال و اهداف واقعی اخوان بوده یا نه، بی‌اهمیت می‌نماید؛ چه آن که افکار عمومی، چه از درون و چه از برون جمعیت چنین می‌پنداشت که آنان خواهان تغییر حکومت هستند. در داخل، سازمان، فرق میان رژیم سیاسی و رژیم اجتماعی آشکار نبود و در خارج از آن، نیز کسی نمی‌توانست به راستی بپذیرد که سیاست سازمان از مسئلۀ فرهنگ اسلامی و آشفتگی اجتماعی جدا نیست، بدین‌سان ترس و خشونت شدید، پیامد قطعی این برخورد به شمار می‌رفت.

خشونت از نظر سیاسی و اجتماعی

خشونتی که به سازمان نسبت داده می‌شد، در حقیقت تنها به آنان

منحصر نمی‌گشت. پیش از این یادآور شدیم که اخوان المسلمین در بی‌اعتنایی به قانون و نظم، با دیگر هم‌میهنان مصری خود شریک بودند. منطق خشونت که به شیوهٔ پارلمانی در مصر پایان داد، از سوی آنان نیز، به میزانی کمتر یا بیشتر از دیگران مورد پذیرش قرار گرفت و شاید از آنجا که سازمان، از دیگران فعال‌تر و پرتلاش‌تر بود، نقش چشم‌گیرتری در این ماجرا یافت. به هر روی، مهم است بدانیم شرکت در آشوب سیاسی دههٔ پیش از انقلاب ۱۹۵۲ کاری همگانی بود.

جنگ جهانی دوم ـ چنان که دیدیم ـ اخوان را در عرصه سیاسی مصر پیشتاز کرد. شاید اوضاع مادی (آشوب اقتصادی و فشارهای سیاسی و اجتماعی) تفسیری کافی از مقبولیت اخوان و گسترش شگفت انگیزش پس از جنگ ارایه دهد، ولی پذیرش این تفسیر نکات دیگری را نیز به همراه خواهد داشت. بنابراین بالا گرفتن فعالیت اخوان، نشانگر این حقیقت نیز هست که گروهها و حزب‌های سیاسی سازمان یافته و شناخته شدهٔ کشور دیگر نمی‌توانستند پاسخگوی نیازهای سیاسی و غیرسیاسی بخش‌های گوناگون جامعه باشند[۴۳] و روحیه انقلابی، که تا آن زمان هنوز رویکرد مشخصی نیافته و در زیر چندین نقاب عمل می‌کرد، در همهٔ نقاط کشور راه یافته بود.

شاید مهم‌ترین عاملی که مصر را پس از جنگ خسته و فرسوده ساخت، همان احساس همه‌گیر نگرانی سیاسی باشد که جنبش ملی را در برگرفت و سپس در نتیجهٔ فشار و سرکوب دورهٔ جنگ، به آشوب خشونت‌آمیزی تبدیل شد.

از سوی دیگر، ناخشنودی گسترده ـ و البته ساده دلانهٔ ـ مردم از حاکمیت انگلستان در مصر ـ که هنگام جنگ آشکار شده بود ـ با تنش‌های داخلی چندگانه‌ای که سرانجام هستهٔ انقلاب را به وجود آورد، پیچیده‌تر شد. جنبش ملی با همهٔ خستگی سیاسی‌اش تلاش نمود تا دشمنان درونی و بیرونی خود را تشخیص دهد. پیامد آن را نیز می‌توان در فروپاشی قدرت حکومتی و آشوب و نارضایتی در دستگاه و نظام سیاسی موجود دانست.

مصر همراه با «استقلال» در سال ۱۹۲۳ به قانون اساسی نیز دست یافت، به نحوی که تا سال ۱۹۵۲ دارای گونه‌ای نظام پارلمانی بود. نشانه‌های کاستی و سستی این نظام از همان گام‌های نخست، آشکار شد؛ ولی احساس ناکامی در سیاست ملی تنها در دههٔ چهل متبلور گشت. این احساس در زندگی سیاسی داخلی پا گرفت و ریشه و بنیادش را به ویرانی تهدید کرد. با نگاهی به گذشته ـ چنان که یاد شد ـ می‌بینیم که خشونت سال‌های ۵۲-۱۹۴۵، پیش درآمدی برای تشییع جنازهٔ نظام پارلمانی بود و کودتای مسلحانهٔ ۱۹۵۲ را به دنبال داشت؛ انقلابی که در نتیجهٔ نارضایتی از سیاست ملی بروز یافت.

البته شواهد نشان می‌دهند که احساس سرخوردگی سیاسی ناشی از نظام پارلمانی نبود؛ بلکه به خاطر نتایج غیر دموکراتیکی بود که قانون اساسی سال ۱۹۲۳ در پی داشت و با آن که به برپایی پارلمانی برگزیده تأکید می‌کرد، ولی به تثبیت سلطه شاه و در پی او، سلطه انگلیس منجر شد. حزب وفد در تمام انتخابات سال‌های ۱۹۲۳ تا ۱۹۵۰ پیروز گشت؛ با

این حال در حکومت‌های هفده گانه این دوره، تنها پنج کابینه را تشکیل داد و در این بین نیز دو دولت ائتلافی به سبب ترس از حمله ایتالیا در سال ۱۹۳۶ تشکیل شد.[۴۵]

قانون اساسی سال ۱۹۳۰ و قانون انتخابات آن (همان قانونی که توسط دربار پدید آمد و صدقی، اجرای آن را به عهده گرفت) هدفی جز پایان دادن به پیروزی‌های انتخاباتی وفد نداشت. این خواست تا سال ۳۴ برآورده گردید و عمل به قانون سال ۱۹۲۳ از سر گرفته شد. حزب وفد که مورد قبول اکثریت بود، در مبارزه با دربار و پاشاها و انگلستان احساس خطر می‌کرد و از این رو شاید پیدایش اولیه گروه‌های شبه نظامی (پیراهن آبی‌های وفدی و پیراهن سبزهای «مصر جوان») تنها رویدادی ساده نباشد که به طور اتفاقی با تصرف‌های غیر قانونی دربار نسبت به اوضاع قانونی در کشور همراه بود. اگر این ادعا درست باشد که پیراهن سبزها از سوی دربار پشتیبانی می‌شدند، نکتهٔ تازه و مؤثری در جریان این داستان خواهیم داشت.[۴۶]

پادشاهی **فاروق** دگرگونی ناچیز و موقتی در چارچوب نظام سلطنتی خودکامهٔ مصر، پدید آورد. او با آنکه در دشمنی با حزب **وفد** پیرو پدرش بود، اما با نمایش دشمنی با انگلیسی‌ها از اثر آن کاست و سپس از «پاشاهای ملی» که می‌کوشیدند تا نیروی وفد را با نیروهای جدیدی چون اخوان المسلمین روبه‌رو سازند، پشتیبانی کرد. محبوبیت فاروق در سال‌های پس از جنگ کاهش یافت، زیرا برای انجام خواست‌های خویش در رویارویی با فشارهای فزایندهٔ اجتماعی در کشور، حکومت‌هایی

خودکامه و بیگانه از ملت را بر سر کار آورد.

در بخش‌های گذشته کوشیدیم تا تصویری از سرخوردگی اکثریت مردم، آنگونه که در وفد (نماد «توده»های مصری در طول سال‌های نخستین جنگ جهانی) متبلور شد، ارایه دهیم. شاید استفاده وفد از شیوه‌های غیر پارلمانی چون تشکیل گروه‌های شبه نظامی پیراهن آبی چندان شگفت‌انگیز نباشد، از آن رو که دفاع از حقوق پایمال شده توسط دربار بود. این اقدام تأثیر چشم‌گیری بر گروه‌های دیگر همچون اخوان المسلمین نهاد. به ویژه از آن رو که وفد در طول مدت حکومت خویش (۳۷ ـ ۱۹۳۶) پیراهن آبی‌ها را به صورتی فعال علیه دشمنان خود به کار برد. با گذشت زمان جریان حذف صفت دموکراتیک از زندگی سیاسی در مصر بالا گرفت، چندان که در سال ۱۹۴۲، هنگامی که انگلیسی‌ها وفد را به تشکیل حکومت فراخواندند، مطبوعات وفد بدین نکته اشاره کردند: «تا هنگامی که وفد بر سر قدرت باشد، نیازی به نظام چند حزبی نیست، چرا که چندگانگی احزاب، اگر در برخی کشورها سودمند باشد، در کشورهای دیگر زیانبار است.»[۴۷] مارلو درست می‌گفت که «سیاست مصر میان فرمانروایی فردی شاه و خودکامگی حزب وفد قرار داشت.»[۴۸] این سخن تحلیلی درست از عواملی است که زندگی پارلمانی مصر را درهم ریخت. دربار و وفد، یکی از نشانهٔ فرمانروایی فردی و دیگری نشانهٔ دموکراسی، هر دو با اعمالی که مرتکب شدند، در نابودی نظام سیاسی کشور هم داستان گشتند. رویداد ۴ فوریهٔ ۱۹۴۲ تنها عامل در شتاب روندی بود که به جایگزینی این دو نیرو توسط نیروهای کمتر

سازمان یافته انجامید.

فساد نظام پارلمانی به طور ذاتی، نتیجه‌ای بیش از بی‌ثباتی مزمن به جای گذاشت و شاید به تدریج با افزایش مطالبات مردم و بیان خواست و اراده خویش، به وضعیتی با ثبات بیشتر، انجامید. ولی قربانی شدن نظام پارلمانی در مصر و استقرار نظامی خشن و بیرون از هنجارهای قانونی، نه از وضعیت موجود، بلکه از دو عامل ناشی می‌شد:

نخست: فشار اجتماعی و اقتصادی به منظور دگرگونی وضعیت موجود که زمان آن ازکنترل خارج شد و دوم آن‌که تجربه نظام پارلمانی در مصر با پیکار راستین آن کشور برای رهایی ملی همزمان بوده و از این رو فشار اقتصادی و اجتماعی در راه دگرگونی نیز نتوانست در برابر انگیزه‌های خشونت انقلابی بایستد و جای آن را بگیرد[۴۹].

البته عامل دوم تجربه نظام پارلمانی درگیر و دار نبرد ملی، نیاز به بررسی بیشتری دارد.

چشمگیرترین پیامدهای استعمار بریتانیا در مصر، شک و بی‌اعتمادی همه‌گیر نسبت به دستگاه اداری و حکومتی بود که تمام دولت‌های پس از استقلال را خسته کرد و هنگامی تشدید یافت که مشخص شد «ارمغان» استقلال! تنها پوششی برای پنهان ساختن قیمومت و فرمانروایی گذشتهٔ انگلیس بود. این احساس در نزد مردمانی که در آرزوی رهایی ملی بودند، بالا گرفت و موضوع تدبیر سیاسی ـ که جدای از تدبیر اداری است ـ را دشوار، و سازماندهی زندگی سیاسی بر پایه‌هایی ثابت و نیرومند را پیچیده کرد.[۵۰] خطرناک‌ترین پیامد این پدیده برای مصر، اوج‌گیری

خشونتی بود که بر پایهٔ اندیشه‌ای منطقی، افراطی‌ترین راه حل سیاسی را در بر گرفت: **ترور.**

پیش از این گفتیم که ناخشنودی از نظام سیاسی مصر، به معنای عدم پذیرش شیوه پارلمانی نبود؛ بلکه به خاطر راه و روشی بود که در آن شکل گرفت و گسترش یافت؛ از این رو ناخشنودی مردم، بیشتر متوجه رهبران سیاسی کشور بود که به علت خیانت ورزیدن به امانت ملی آماج خشم آنان بودند. بدین‌سان هر فینه به سر (فینه کلاه نیم مخروطی مصریان است ـ م) گمان می‌کرد این گروه، مزدور (و جاسوس)! انگلیس‌اند. این بدگمانی همواره زهر خود را در زندگی پارلمانی مصر ـ که به دلیل وضعیت عمومی در شرق، از پایه سست بود ـ تزریق می‌کرد.

آنچه به این پدیدهٔ منحصر به فرد انجامید و جنبش مقاومت را برانگیخت، عبارت بود از: سیاست سرکوب داخلی به دست فرمانروایان خائن و نوکر استعمار. زمانی که از شیوه‌های «دموکراتیک» برای تحققِ خواست ملی خبری نبود، برای رسیدن به این خواست، راه‌های غیر دموکراتیک (خشونت) در پیش گرفته شد. بدین ترتیب در راه پیکار با استعمار «داخلی» و خارجی، به جای انتخابات، از گلوله استفاده شد.[۵۱]

پیش از این و به تفصیل مطرح شد که چگونه در فاصلهٔ سال‌های ۵۲ - ۱۹۴۵، خشونت سیاسی، همهٔ احزاب مصر را فراگرفت. مصر در این سال‌ها شاهد «قهرمان بازی» میان گروه‌های رقیب برای به دست گرفتن قدرت در مراکز نفوذ و قدرت دستگاه حکومتی بود و شاید مهمتر از آن، تلاش این گروهها برای بازتاب آرای ناسازگار دربارهٔ شخصیت و اهداف ملت باشد؛

همچنان که بیشتر خشونت‌های این دوره با اندیشهٔ مبارزه عملی و یا به عبارتی کشتار و ترور علیه «انگلیسی‌ها و مزدورانشان» همراه بود.

این سخنان را از کتاب سادات[52] صفحه‌های ۱۴۴ ـ ۱۴۲ بازگو می‌کنیم که حتی پس از کودتای موفق ۱۹۵۲ و دست‌یابی به قدرت سیاسی و در اوج درگیری با اخوان ـ هنگامی که رسماً با خشونت همراه شد ـ از فعالیت‌های غیر قانونی و خشونت‌آمیز دهه چهل دفاع می‌کرد، با این توجیه که اعمال خشونت زیر نظر سفیر بریتانیا، لرد کیلرن[53] تنها راه ممکن است.

این بحث‌ها به زندگی سیاسی مصر در دوره پیش از انقلاب برمی‌گردد و منظور ما نیز از بازگویی آن‌ها بیان این مسأله است که اساساً بیشتر کارهای خشونت‌آمیز اخوان بر این انگیزه استوار بود که همهٔ مصریان در آن شریک هستند. ما به ضرورت نشان دادن تشابه انگیزه‌ها و اهمیت آن در رفتار سیاسی، در یک چارچوب حساس، آگاهیم. اگر خواسته باشیم در این باره با سادات هم اندیشه شویم، باید کشته شدن نقراشی در ۱۹۴۸ را که کمتر کسی در فقدان او گریست، ارزیابی کنیم. هنگامی که از محمد مالک (یکی از اعضای اخوان که در ۴۹ ـ ۱۹۴۸ دستگیر شد) پس از آزادیش در ۱۹۵۴ سؤال شد: «آیا در برنامه ریزی برای کشتن نقراشی دست داشته است یا نه؟» از پاسخی صریح خودداری کرد و تنها به پاسخی مبهم ـ که بیشتر نشانگر ویژگی اندیشهٔ اوست ـ بسنده کرد. وی همچنین گفت:

«ما برای کشورمان خواهان خیر بودیم. چنین ارزیابی کردیم که اگر

انسان‌ها فانی هستند، ملت جاودان است. ما از خود پرسیدیم که این فرمانروایانی که پی در پی می‌آیند، برای مصر چه کرده‌اند؟ آن‌ها می‌توانستند کارهای بسیاری انجام دهند، ولی نخواستند. زیرا مصالح شخصی خود را بر مصالح میهن برتر داشتند. از این رواکنون شایستهٔ یک تسلیت هم نیستند.»[۵۴]

مالک، نمونه‌ای از دیگران بود. اسناد پیدا شده در میان دیگر یافته‌ها، پژوهش‌هایی از وضعیت اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی مصر را در میان داشتند. در نامه‌هایی که میان این اسناد بود، عبارت‌هایی دربارهٔ «فرمانروایان و ثروتمندانی» یافت می‌شد که حقوق میهن را تباه کرده و ارزش خود را از دست دادند؛ آن‌ها کسانی هستند که به علت همکاری‌هایشان با انگلیس باید کشور را از لوث وجودشان پاک کرد.[۵۵] در این شرایط هیچ کاری نمی‌توان کرد، جز آنکه ملت، فرمانروایان منحرف خود را با زور به راه راست آورند.[۵۶]

اکنون نیز بخشی از سرمقاله‌ای را می‌آوریم که در مجله الدعوة (۲۲ ژوئن ۱۹۵۴، ص ۶) اندیشهٔ سرخوردگی داخلی و خیانت ملی را آشکارا باز کرده است. این مقاله دربارهٔ سرکوب حکومت نقراشی می‌نویسد:[۵۷]

«این سرکوب، بی‌گمان انفجاری را در پی داشت که نخستین قربانی‌اش مسئول آن بود؛ زیرا چاه کن همیشه در ته چاه است. نقراشی کشته شد، از آن رو که خود، خویش را بدین سرنوشت گرفتار کرد. کشته شدن او پیامد برنامه‌ای از پیش طراحی شده نبود، بلکه از حالتی روانی که فرمانروایی تروریستی و سرسپردگی شرم‌آور وی به استعمار و سلطنت، و

تجاوزات سیاسی‌اش آن را آفرید.»

واژه‌های این نویسنده به شیوه‌ای تند و با تلخکامی از اندیشهٔ فوق پرده برمی‌دارند. در واقع کسی که حکومت مصر را به دست می‌گرفت، می‌بایست بسیار شجاع باشد، اگر مشکل او بزرگتر از مسئلهٔ اخوان المسلمین بود.[۵۸]

نقراشی، هنگام انحلال گروه اخوان المسلمین، به «تجاوز» به اسلام متهم شد. این، عامل یگانه‌ای بود که اندیشهٔ خشونت را به عنوان یک ابزار سیاسی توجیه می‌کرد. در این خصوص دیگران نیز با اخوان هم اندیشه بودند و بدین‌سان ویژگی فرهنگی و دینی بر احساس ناکامی و شکست افزوده شد که پناه بردن به خشونت را، با همهٔ تندیِ ناشی از خصلت مذهبی آن، در پی داشت.

پیش از این به تفصیل بیان شد که چگونه سازمان به شخصیت تاریخی «امت» و یگانگی صفوف به عنوان موضوعی ضروری و خطیر می‌نگریست. این همان چیزی است که به فعالیت‌های خشونت‌آمیز اخوان رنگ و بوی یک بحران فرهنگی داد، به این گونه که: سازمان در خیانت رهبران سیاسی (غیر دینی) مصر، افزون بر خیانت سیاسی، خیانت فرهنگی و دینی را نیز می‌دید و اینکه در مطالبات آن‌ها نسبت به «حقوق دموکراتیک»، پرسش از معیاری برای فهم و درک ماهیت و اهداف ملت نهفته بود و اینکه آن‌ها در پیکار خود علیه استعمار، نوعی مقاومت در یک جنگ صلیبی دیگر را می‌دیدند.

این جنبه از موضع‌گیری سازمان در توجیه‌هایی آشکار شد که برای

شیوه‌های خشونت‌آمیز خود ارائه می‌داد. واضح است که نیروهای شبه نظامی اخوان، به تعبیر حسینی،[۵۹] به گونه‌ای جبران کننده «شکست سیاسی» اخوان بود. این دیدگاه شاید با ارزیابی گذشتهٔ ما بی‌ارتباط نباشد که دستیازی به رفتارهای غیر قانونی به همان اندازه که عامل فروپاشی نظام پارلمانی بود، پیامد تشکیل آن هم بوده است. با وجود این چه بسا اخوان ـ همچنان که گفته شد ـ آگاهانه بر این باور بودند که عملیات شبه نظامی برای دفاع از دعوت اخوانی و اندیشه‌های آن کاری بایسته و به اندیشهٔ مبارزاتی جهاد وابسته است، تا آنجا که گفته شد سازمان اخوان «ارتش اسلامی برای دفاع از دعوت»[۶۰] به شمار می‌رود. البنّاء نیز مخالفین خود را چنین هشدار داد که: اگر شما در برابر ما و دعوت ما بایستید، خداوند دفاع از خود را بر ما مباح کرده است.[۶۱]

آشکار است که شناخت مرز میان انگیزه‌های دنیوی و انگیزه‌های دینی در هر تلاش سیاسی خشونت‌آمیز کاری ناشدنی است و ما در این جا، تنها هر دو انگیزه را با هم مورد توجه قرار داده، بر اهمیت آن‌ها تأکید می‌کنیم. با این همه، می‌توان چنین گفت و پذیرفت که در این شکل، عامل دینی کارکردی گسترده‌تر داشت. زیرا از واقعیت نیروی مادی موجود و از کاربرد آن در دفاع از اهداف «جاویدان»، نوعی خود بزرگ‌بینی غیر مجاز و احساس یاوری از سوی حق در گروه پدید آمد و به پیدایش شکافی عمیق میان اخوان و دیگر هم وطنان انجامید. لذا این پدیده به صورت واقعیتی انکارناپذیر در آمد و تصویری که سازمان از خود و رسالت خویش ارائه می‌داد، پیوند میان آن و دیگر گروهها راگسست؛ پیوندی که ممکن بود در

دراز مدت به ایجاد فهم مشترکی میان آنان برسد. هر چند همکاری‌ها و هم پیمانی‌هایی در چارچوب اهداف نزدیک و مستقیم وجود داشته‌اند، ولی این همکاری و هم پیمانی‌ها به دلیل بدگمانی و بی‌اعتمادی به یکدیگر استثنا و به همان اندازه، پوچ بودند. با وجود این، اخوان المسلمین راه خود را به تنهایی پیمودند و بر این تنهایی، اصرار و پافشاری نیز می‌کردند.

البنّاء، خود با رده‌بندی مردم مصر بر پایهٔ موضع‌گیری آن‌ها نسبت به جنبش، این شیوه و دیگر شیوه‌های انزوا راکه سازمان بر خود فرض کرد، بنیاد نهاد. وی گفت در میان مردم، مؤمن، شکاک، سودجو و خرده‌گیر وجود دارد.[۶۲] هر چند این رده بندی تک‌تک مصریان را در مقام دشمن جمعیت قرار نمی‌داد؛ اما عملاً مرز جداکننده‌ای برای مؤمنان قرار داد که نه تنها باید مسلمان، که باید برادرانی مسلمان (اخوان المسلمین) باشند. در پی این برداشت از ساختمان جامعه، موجی از تعصب خشک در میان جمعیت برخاست که نزاع سیاسی و دنیوی را به برخورد میان طبقات اجتماعی دیگر کشاند. بدین‌سان دشمنان سیاسی، چه فرد و چه گروه، آماج خشونتی شدند که ناشی از گوشه‌گیری اجتماعی و دینی جمعیت بود و شاید همین احساس گروه به انزواطلبی بوده باشد که در نهایت به تنش شدیدی دربارهٔ نقش سازمان در رودرویی با انحطاط معنوی انجامید: آیا اخوان تنها باید به راهنمایی و ایجاد انگیزه بپردازد یا منکر را با قدرت و «زور سرپنجه» از میان بردارد؟

همچنان که دیدیم، البنّاء راه نخست، یعنی راهنمایی و ایجاد انگیزه را

شیوهٔ کار رسمی جنبش قرار داد؛ اما روش و شیوهٔ دوم همچنان پابرجا بود و گاه به گاه به رفتارهای خشن یا تهدیدآمیز نسبت به هموطنان خویش و به نام اسلام و پاسداری از فضیلت‌های آن منجر می‌گشت. افراد تندرو از اصرار البنّاء در وضع قوانینی در خصوص پاسداری از اخلاق ـ با استفاده از روش‌های اثباتی و بازدارنده برای مبارزه با انگیزه‌های فاسد ـ به عنوان توجیهی برای رفتارهای تند خویش بهره بردند و بدین‌سان از خط تعیین شدهٔ او در خودداری از تلاش‌های اصلاح طلبانهٔ خشونت‌آمیز فراتر رفتند. البنّاء «فرهنگ دعوتگرانه» و از آن مهمتر، احساس وابستگی به نیروی حق (افزون بر نیروی واقعی) را در اندیشهٔ پیروان خویش نهاد؛ لیکن هر گونه فراخوان اصلاحی افرادی را به سوی خویش جذب می‌کند که گروهی از آنان برای تحقق محتوای دعوت خود به اعمال خشونت می‌گروند.

کوتاه سخن آن که خشونت اخوان، در بسیاری از ویژگی‌هایش برآیندی از اوضاع مصر بود. زیرا در بیشتر ویژگی‌های خویش با آنچه نزد دیگر مصریان یافت می‌شد، همانند بود. تنها فرق موجود، گرایش اسلامی بود که اخوان المسلمین به جنبش خویش اختصاص داده بودند و همین مسأله موجب گشت تا اخوان با شتاب بیشتری به کارهای خشونت‌آمیز پراکنده در دو زمینهٔ سیاسی و اجتماعی گرایش یابند؛ خشونتی که از تندی و تعصب‌آمیز بودنش شناخته می‌شد. اکنون این پرسش پیش می‌آید که جایگاه اخوان المسلمین در تاریخ جدید اسلام چیست و اخوان به نام کدام اسلام تلاش می‌کرد؟

اخوان اسلام

جنبش خوارج در روزگاران نخستین اسلام، چه بسا همانند نمونه‌ای از اخوان المسلمین مطرح گشته است.[۶۳] جنبش اخوان، همچنین با جنبش اسماعیلیه [۶۴] و به ویژه در واپسین شکل آن، یعنی «حشاشین» [۶۵] نیز سنجیده شده است. این گونه مقایسه‌ها به خاطر وجود نقاطی مشترک مانند پنهانی بودن و روحیه گوشه‌گیری حایز اهمیت هستند، ولی تنها به عنوان ارائهٔ گزارش، آن‌ها را بازگو می‌کنیم؛ زیرا اختلاف شرایط اجتماعی به اندازه‌ای است که نمی‌توان سنجش جامعی انجام داد. در واقع سنجش و مقایسه حوادث تاریخی همواره عناصر و ویژگی‌های گمراهی را درون خود دارد؛ چه آن که بدون چشم‌پوشی از ویژگی رویدادهای تاریخی، نمی‌توان آنان را با هم سنجید. از این رو بهتر است به رویدادهایی مراجعه کنیم که از نظر زمانی به هم نزدیک هستند و رویدادهایی را بررسی کنیم که در چارچوبی وسیع‌تر، اشتراک بیشتری در ویژگی‌ها داشته باشند.

گمان نمی‌کنم که به بازگویی فشرده‌ای از گفته‌های استادان جیب و کانتوبل اسمیت در پژوهش درخشانشان از اسلام معاصر نیازی باشد،[۶۶] ولی باید یادآوری کنیم که سازمان اخوان المسلمین همزمان با بروز وضعیتی طوفانی در جهان عرب، پدید آمد؛ وضعیتی که در اواخر هجدهم، با شکل‌گیری جریان وهابیت نمود یافت. این گروه، نخستین سازمانی بود که با پشتوانه‌ای توده‌ای و تشکیلاتی منظم، تلاش خود را در

جهت دعوت مردم برای رهاندن اسلام از گرفتاری‌هایش در جهان معاصر متمرکز کرد. درواقع این حقیقت، تشخیص آثار و زمینه‌های تاریخی این گروه را دشوار می‌سازد؛ هر چند هماهنگی کلی میان اهداف آن و اهداف جنبش‌های اصلاحی دیگر وجود داشته باشد.

اخوان آشکارا می‌دیدند که در همان مسیر جنبش‌های اصلاح طلب معاصری قرار دارند که **جمال الدین افغانی**، **محمد عبده** و **رشید رضا** پیشتاز آن بودند. دیدگاه آن‌ها نسبت به رابطهٔ ویژهٔ این اصلاح طلبان نسبت به یکدیگر و رابطهٔ آنان نسبت به جنبش فکری معاصر در مصر، مقیاسی تقریباً دقیق برای نقش آن‌ها و نقش گروه در دگرگونی‌های معاصر بود. به سید جمال به عنوان مصلحی اجتماعی و به رشید رضا به عنوان مورخ و به حسن البنّاء چون پایه‌گذار جنبش و پیشوای یک نسل و بنیانگذار یک امت نگریسته می‌شد.[۶۷]

گروه اخوان، بر پایهٔ چنین دیدگاهی، تداوم «عملی» جنبش‌های پیشین بود. چنین توصیفی، اعتقاد اخوان را تقویت می‌کرد که کار اصلاحی این مردان، با همهٔ ارج و بزرگواری‌شان، از کمیت و کیفیت مناسبی برخوردار نبوده؛ چون آنان از نگرش به اسلام، در خصوص وحدت و یکپارچگی آن، عاجز ماندند؛ یعنی همان دیدگاهی که اخوان آن را حقیقت وحی و تاریخ امت می‌دانستند.

سید جمال افغانی مشکلات را می‌دید و هشدار می‌داد. **محمد عبده** می‌اندیشید و تعلیم می‌داد و شیخی خوش‌نیت بود که اصلاحاتی را در الازهر پیشنهاد کرد[۶۸] و **سید رشید رضا** می‌نوشت و ثبت می‌کرد. به گفتهٔ

البنّاء همهٔ اینان تنها اصلاح‌گرانی دینی و اخلاقی بودند،[۶۹] ولی شناخت آنان از اسلام بسیار اندک بود. اخوان احساس تعلق خاطر ویژه‌ای به سید جمال داشتند. بسیاری از آنان، او را «پدر روحانی» جنبش خویش می‌دانستند و البنّاء بیشتر با او سنجیده می‌شد تا با دیگران.[۷۰] روشن است که این احساس به خاطر فعالیت عملی و پرتلاش سید جمال، میان اخوان المسلمین پاگرفت. کانتوبل اسمیت، اهمیت کارهای واپسین این مدافع پرشور دین، علیه فساد داخلی و تجاوز خارجی را روشن کرده است.[۷۱]

هم آوایی با سید جمال برای اخوان کار دشواری نبود، چون او روح یا گرایشی درونی بود که بدانها از افق تاریخ، گرما می‌بخشید. اما موضع‌گیری آن‌ها نسبت به مکتب محمد عبده پیچیده‌تر بود. زیرا فاصله تاریخی او با اخوان کمتر بود؛ همچنان که اندیشه‌هایش نیز دشوارتر بودند. پیش از این شواهدی از جنبه‌های رسمی و خارجی رابطهٔ گروه و مکتب محمد عبده را، که آموزه‌های آن به گروهی تحت عنوان سلفیه منتقل شد، مطرح نمودیم و در اینجا نیز یادآور می‌شویم که عبدالرحمن، پدر البنّاء، شاگرد محمد عبده بود و خود او و در نوجوانی به خواندن مجلهٔ **المنار** گرایش داشت تا آنجا که در همان ایام از شیوهٔ نویسندگی آن اثر گرفت. او در هنگام تحصیلاتش در قاهره در جستجوی شاگردان امام عبده، همچون فرید و جدی و احمد تیمور بود و پیوند استوارش با شاگرد دیگری از شاگردان محمد عبده، یعنی شیخ معروف الازهر، محمد المراغی نیز از این دست به حساب می‌آید.[۷۲]

اما دید البنّاء نسبت به رشید رضا در ارزیابی وی از مجلهٔ **المنار**،

هنگام مدیریت رشید رضا بر آن، شناخته می‌شود. وی مجله را در آن زمان به «یکی از مؤثرترین عوامل در خدمت اسلام معاصر در مصر و دیگر کشورها»[۷۳] توصیف کرد. البنّاء حتی پس از اینکه ادامهٔ چاپ المنار با همهٔ تلاش‌های گروه بی‌نتیجه ماند، مجلهٔ ویژهٔ خویش به نام **الشهاب** را در مسیر آن می‌دانست.[۷۴] اما رابطهٔ وی با محب الدین الخطیب، صاحب «المکتبة السلفیة و مجلة الفتح» از رابطهٔ وی با رشید رضا، در هنگام حیاتش، استوارتر بود. خطیب نیز همچنان در نگارش مطبوعات اخوان و مجله‌های آنان شرکت می‌جست تا آنجا که در فاصلهٔ سال‌های ۱۹۴۸ ـ ۱۹۴۶ سردبیر روزنامهٔ آنان را به عهده گرفت. یکی از مسلمانان هندی، معتقد است که خطیب خود و مجله‌اش را از آن گروه می‌دانست.[۷۵] از نوشته‌های خطیب چنین بر می‌آید که وی در واپسین روزهایش بیش از پیش تحت تأثیر سازمان بوده است.

مقیاس رسمی دیگر دربارهٔ رابطهٔ اخوان با مکتب محمد عبده را می‌توان در لیست کتاب‌هایی یافت که در میان آموزگاران اخوان برای راهنمایی آن‌ها در کار پرورش نسل جدیدی از جوانان مسلمان پخش می‌شد. در این لیست با نام القراءات القرآنیه «تفسیر المنار» پیش از تفسیر «ابن کثیر» که اغلب آن را بر دیگر تفسیرها برتر می‌دانند، به چاپ رسیده است و نام هیچ نویسندهٔ دیگری جز حسن البنّاء و تفسیر «الفاتحه»اش نیامده است. در لیست مطالعات اعتقادی عمومی نیز، رسالهٔ **توحید** از شیخ محمد عبده در میان شمار محدودی از تألیفات البنّاء و غزالی ردیف اول را به خود اختصاص داده است.[۷۶]

پیوند اخوان با مکتب محمد عبده در مواضع آن نسبت به برخی از مسائل کلی و ریشه‌ای تجسم یافت. آنچه هر دو درباره‌اش همداستان بودند، تلاش به منظور ساده کردن اسلام برای مسلمانان و منحصر ساختن آن به جنبه‌های ضروری و اساسی بود، به شیوه‌ای که تمام اختلافات ویرانگر بین مذاهب گوناگون از بین برود. همچنین هر دو مکتب باور داشتند که هیچ تحولی در ظاهر جامعهٔ اسلام امکان‌پذیر نیست، مگر آنکه اندیشهٔ مسلمانان تغییر یابد و اینکه بدون اصلاح در کار پرورش، هیچگونه پیشرفت عملی امکان‌پذیر نیست، و سرانجام هر دو مکتب بر آن بودند که کار اصلاح باید از ذات اسلام و از درون آموزه‌های آن و هماهنگ با دستورات و منطق حرکتش، آغاز شود.

هیچ مسأله‌ای بیش از پراکندگی مسلمانان و ناتوانی جامعهٔ اسلامی البنّاء را به خود مشغول نمی‌کرد. در گذشته یادآور شدیم که انگیزه‌های البنّاء را انگیزه‌های دینی و سیاسی شکل می‌داد و پیام او نیز به مسلمانان، اصلاح فردی و شخصی برای رسیدن به یک تحول فکری، و زمینه سازی برای حرکت به سوی یک تحول عظیم در زندگی اجتماعی بود. این فراخوان عنصری اساسی در پیام او به حساب می‌آمد. وی، آیهٔ «ان الله لا یغیّر ما بقوم ...»[۷۷] را ـ که جمال الدین، پیش از او شعار خویش ساخته بود ـ برگزید و سازمان نیز، برای اینکه این تحول را شتاب بیشتری دهد، تلاش و نیروی خود بر کار فرهنگ و آموزش متمرکز نمود.

پیش از این، به تفصیل تلاش‌های فراوانی را که برای نشان دادن اسلام به عنوان مذهبی قابل انعطاف و هماهنگ با نیازهای جامعه و دارای

عناصر تحول و پیشرفت انجام گرفت، یادآور شدیم. سرانجام همهٔ این تلاش‌ها عبث و بیهوده گشت؛ چراکه در شناخت حرکت جامعهٔ اسلامی و حرکت غرب که با آن در نبردِ مرگ و زندگی بود، کاستی‌هایی وجود داشت. از آنجاکه این کاستی در شناخت، با نگرانی سیاسی و روحی در آمیخت، اسلام با عبارت‌هایی ارائه شد که بیشتر جنبهٔ دفاعی و عذرخواهانه داشتند.[۷۸]

نکتهٔ دیگری که اصالت و واقعیت بیشتری داشت و برای دعوت گروه، امری اساسی‌تر به شمار می‌رفت، بحث از پیش نیازهای تاریخی و فرهنگی لازم برای پاسداری از میراث فرهنگی اسلام یا دست‌یابی مجدد به آن بود. در گذشته از شعور و درک بالایی که اخوان را به نیازهای مسلمانان در زمینهٔ پیوند حال خود با گذشته و آینده آگاه می‌ساخت، سخن گفتیم و بر لزوم تحقق آنچه استاد **نور تروپ** در همایشی عمومی در ارتباط با مفهوم «نظام داخلی» مطرح کرده بود و روابط واقعی میان قانون کشوری و «قانون اثباتی پویا» را در جامعه[۷۹] در بر می‌گرفت تأکید کردیم. گروه از این رهگذر دلیل وجود خویش را می‌یافت، زیرا می‌دید که با پاسداری از میراث فرهنگی با ارزش جامعه، حیثیت و سلامت آن را پاس می‌دارد.[۸۰] این حقیقت، به معنی بازگشت به سدهٔ هفتم و یا اعتقاد به سیاستی کاملاً اسلامی نبود (که البته اخوان با توجه به دستاوردهای مصر در زمینهٔ مادی و مدنی، نمی‌توانستند چنین هدفی را دنبال کنند) بلکه بدان دلیل بود که جمعیت با وضعیتی رو به رو شد که یک ناظر فرانسوی آن را چنین توصیف کرد: «می‌توان گفت که انقلابی سرکش، گروه را به آن

داشت که اندیشهٔ ایده آلی خود را با آن سازگار کند و این انقلاب درونی، گروه را مجبور ساخت تا با بازگشت به گذشته، به انتخابی جدید و مسیری صحیح روی آورد.»[۸۱]

سازمان بی‌آنکه برنامه‌های فکری مفصل ارائه دهد، این نکته را اثبات نمود که اسلام و سنت‌های آن، پایه و اساس امور و منشأ تمامی قوانین است. هرچند مسأله انتخاب راه درست، بسیار پیچیده بود؛ لیکن حل این مشکل از طریق انکار آن صورت نمی‌گرفت؛ به ویژه موضوع شریعت و جدایی دین از حکومت که از میراث تاریخ اسلامی برای مسلمانان به شمار می‌رفت.[۸۲]

این جهت‌گیری، بر خلاف گمان بسیاری، به واپس زدن تحولات و پیشرفت‌های غربی منجر نگردید. مسئله تنها تأیید اندیشه‌ای بود که می‌بایست این تغییر و تحولات ضروری را چنان جهت می‌داد تا برخی از ویژگی‌های هنجار اجتماعی و همبستگی و هماهنگی در روند تحول اجتماعی همچنان محفوظ می‌ماند. بنا به گفتهٔ نویسنده‌ای پاکستانی، مشکل اخوان نه تنها بازسازی امت به انگیزهٔ هماهنگ کردن آن با روزگار نو، بلکه ریختن زندگی در چنان قالبی اسلامی بود که با این روزگار، سازگار باشد.[۸۳]

از سوی دیگر جنبش در پیوند خویش با مکتب محمد عبده، تحولات ماهوی آن را پس از جانشینی وارثانش ارزیابی کرد؛ تحولی از تجددگرایی محمد عبده به نوعی از جمود فکری و تعصب مذهبی که به رشیدرضا و به ویژه محب الدین الخطیب نسبت داده می‌شود،[۸۴] تا آنجا که پروفسور

جیب، مردان «سلفی‌های نوگرا» را چنین توصیف کرد:

طبیعی بود که اینان (سلفی‌های نوگرا) به انزوا و جمود حنبلیان گرایش یابند؛ زیرا از هرگونه تقلید خودداری می‌کردند و در این راه از بنیانگذاران این مکتب نیز فراتر رفتند و به جامعهٔ «سلفی» آغازین دل بستند و این شیوه را با چیزی مانند خردگرایی در منطق علمی و تهی از مذهب گرایی متوازن که به محمد عبده نسبت داده می‌شد، همراه کردند.[۸۵]

اگرچه تاریخ سازمان پس از حسن البنّاء نشان دهندهٔ جنبشی نیرومند به سوی دگرگونی در این ویژگی هاست، با این همه، ویژگی‌هایی چون سرسختی، پرهیزگاری و پاکی از گناهان همچنان از روزگار البنّاء پابرجا ماندند. این صفات همان‌هایی هستند که مرشد اول به طور ژرف در گروه حاکم نمود تا آنجا که یکی از ویژگی‌های گروه شد.

این ویژگی‌ها از خلال اصرار البنّاء و عادتش به تبعیت از فقهای (سنتی)، در مورد پرداختن به مسئله خطیر نوگرایی و بازسازی، آشکارا دیده می‌شوند تا این که سرانجام این شیوه به صورت صفت مشخصهٔ این نوع از نوگرایی دینی[۸۶] و نیز دعوت به «مسلح شدن از نظر اخلاقی» درآمد و این دو، از اندیشه‌های اصلی اخوان، هستند با این حال سازمان، با همهٔ اصالت دعوتش در خصوص بازگشت به اسلام و عمل به احکام آن در زندگی روزمره، در پی گردن نهادن به اوضاع موروثی و علی الخصوص احساس اعضا به حقانیت خویش، درکار خود فروماند. این احساس، از تظاهر به تقوی و داناپنداری خود در همه زمینه‌ها نشأت می‌گرفت. البنّاء، هنگامی که مشکل و گرفتاری اسلام را به نمایش می‌گذاشت، از

«آزاداندیشان» با سخت‌ترین عبارات انتقاد کرد و به سرزنش دانشمندانی پرداخت که در تفسیر خود از عقیده اسلامی تنها هستند.[۸۷] همین روحیه بود که شیخ محمد غزالی را بر آن داشت تا بنویسد که تاریخ اسلامی به اندازهٔ فراوانی از اکراه دینی تهی است؛ ولی او ویژگی مذکور را با این سخن مرزبندی کرد: چگونه می‌توان از اسلام توقع داشت که به نافرمانی زندگی دوباره ببخشد که به نابودی آن کمر همت بسته است؟! این مسأله، از مرزهای آزادی فکری ایده‌آل تجاوز کرد. جامعه می‌باید مصالح خود را از این آزادی بی‌حد و حصر حفظ کند.[۸۸]

این عقیده به ویژه در میان آسیایی که به صورت یگان‌های سیاسی جدید در می‌آمدند (و از جمله در میان فرمانروایان نظامی مصر) پیروان روز افزونی می‌یافت؛ همچنان که بعدها به صورت یکی از ویژگی‌های سازمان درآمد. شاید سازمان را بتوان متهم کرد که دیگران را از مشارکت در کار بازداشت؛ به ویژه هنگامی که مسئله به مخالفت با مقامات و خلع آن‌ها مربوط می‌شد و از سوی دیگر، باب اجتهاد را به روی خویش باز گذاشت. با این حال درگذشته بیان شد که خشونت حاکم بر گروه ناشی از احساس یأس و انزوا بود.

اختلاف اساسی میان اخوان و افکار محمد عبده در زمینهٔ نوسازی، عاملی بود که اندیشه‌های اخوان و حالت‌های فکری شان، از آن الهام گرفته است. یکی از اعضای اخوان در این زمینه گفت: «رسالت ما تنها یک رسالت فلسفی نیست، بلکه آمیخته‌ای است از جهاد و پیکار در راه حق.»[۸۹] و سپس، با آوردن واژهٔ «منهاج» ـ روش ـ به جای «فکر» در

توصیف اعتقاداتشان، نشان دادند که تلاش را برتر از اندیشه می‌دانند. البته نباید فراموش کرد که این نگاه، از شخصیت البنّاء در آغاز حیاتش پرده برمی‌داشت و او را به انتخاب راه آموزش و عمل رهنمون شد و انگیزهٔ اصلی او در تشکیل سازمانش گردید و از همه مهمتر اینکه این دیدگاه، برداشت مردمی و جدیدی را از شیوه‌های سنتی اندیشهٔ اسلامی باز می‌تافت. البنّاء در سنت‌های دینی و صوفیانه غرق بود و ویژگی‌های اندیشهٔ غیر علمی (شاید منظور، اندیشهٔ خردگریز (irrational) و عرفانی باشد ـ م) را از آن‌ها به دست آورد که یکی از جنبه‌های اندیشهٔ اسلامی به شمار می‌رود.[۹۰] وی این جنبه از آموزه‌های خود را به اخوان ارائه داد. تصور می‌شود یکی از عواملی که وی در بازنگری از دلایل انحطاط جامعهٔ اسلامی یاد کرده «آسانگیری در زمینه علوم تطبیقی یا عملی» به سود تحقیقات وسیع در دانش نظری بوده است.[۹۱] این اندیشه در اهمیتی که آنان برای اصلاح معنوی و اخلاقی قائل بودند، چشم‌گیرتر می‌شود. بر این اساس، اتفاقی نخواهد بود که نه البنّاء و نه جنبش اخوانی، اثر با ارزشی - مگر بسیار کم و به ندرت ـ در فلسفه یا دین‌شناسی پدید نیاورند.[۹۲]

بدین‌سان رابطهٔ گروه با مکتب محمد عبده، تحول اندیشهٔ جمود ـ یعنی همان ویژگی «سلفی‌ها»ی جانشین شیخ محمد عبده ـ را بازتافت. این جمود با انزواطلبی همراه شده و از آن، بنا به گفتهٔ استاد جیب، نیرویی پدید آمد که به مکتب «المهدیه» توجه داشت. مکتب المهدیه آغازگر و مبلغ تفکری با این مضمون بود، «نه تنها زور می‌تواند بر عقل و ارادهٔ مردم مسلط شود، بلکه حقیقت نیز می‌تواند با قدرت شمشیر

مشخص گردد».[۹۳]

سازمان، از سوی دیگر، مسئله اصلاح از راه اتحاد و آموزش در چارچوب عرف را به عهده گرفت. این روش، دیدگاههای گروه را با دیدگاههای دیگری که مکتب محمد عبده بدان فرا می‌خواند و از اهمیت و ژرفای بیشتر و همچنین عمومیت و مقبولیت افزون‌تر برخوردار بود، هماهنگ کرد. ولی این دعوت اصلاحی از آنجا که ویژگی فرهنگی را به دست نیاورد (البته در بیشتر جنبه هایش بدون بینش و غیر علمی بود) تنها نیروهایی احساسی را برانگیخت که شتابزده به سوی اصلاح اخلاق کشیده می‌شدند. و هدف آخر تنها به توجیهی مدافعانه از اسلام در برابر هجوم شدید مادی‌گری محدود شد.

اما نکتهٔ دیگر دربارهٔ رابطهٔ میان اخوان و مکتب محمد عبده آن است که این گروه در خطاب خود به مردم همواره به عموم توجه[۹۴] می‌کرد. توجه به شهرها و آبادی‌ها موجب دمیدن روح انقلاب اسلامی در آن‌ها گشت و زمینه‌ای فراهم گردید تا حرکتی علیه فساد در کشور و علیه تجاوز بیگانه آغاز گردد و به همین ترتیب به اهدافی مادی مانند دست‌یابی به قوت روزانه نیز توجه نشان داد که در سطرهای پایین از آن سخن می‌گوییم.

عضویت، دامنه و گسترهٔ آن

شاید تأکید سازمان بر نداشتن آماری دقیق از اعضای ثبت شدهٔ خود در برخی دوره‌ها یا در همه آن‌ها صحیح باشد. با این همه، آمارهایی نیز از سوی گروه اخوان و غیر از آنان، ارایه شده که حتی اگر هم صحیح نباشد،

برداشتی تقریبی از تعداد آنان به دست می‌دهد. از این آمارها می‌توان برداشت‌های زیر را به دست آورد.

تعداد شعبه‌های جمعیت اخوان در سال ۱۹۲۹، ابتدا چهار و سپس پنج شعبه بود در ۱۹۴۰، به ۵۰۰ و در ۱۹۴۹، به ۲۰۰۰ رسید. اما دربارهٔ اعضای این شعبه‌ها، تعداد ۳۰۰،۰۰۰ تا ۶۰۰،۰۰۰ نفر در فاصلهٔ سال‌های ۴۸ ـ ۱۹۴۶ که دوران اوج فعالیت گروه بود، تخمین زده شد. این تخمین با گفتهٔ یکی از اعضا دربارهٔ وجود ۲۰۰۰ شعبه که نیم میلیون عضو فعال را در بر می‌گیرند، مطابقت می‌کند. اگر به این نیم میلیون، نیم میلیون دیگر از اعضای وابسته را بیفزاییم، ادعای گروه در ۱۹۴۸ مبنی بر نمایندگی از یک میلیون مصری، چندان اغراق‌آمیز نمی‌نماید.[۹۵] اما تعداد اعضا در ۱۹۴۹ بسیار کاهش یافت، تا اینکه در سال ۱۹۵۳ تعداد شعبه‌ها در مصر به ۱۵۰۰ رسید و تعداد اعضای آن نزدیک به ۲۰۰،۰۰۰ تا ۳۰۰،۰۰۰ نفر تخمین زده شد.[۹۶]

گردآوری اطلاعات دربارهٔ وضعیت اقتصادی و اجتماعی اعضا از تخمین تعداد آن‌ها آسانتر نیست. با این همه، گزارش‌های آماری اندکی وجود دارند که اطلاعاتی را ضمن بررسی مشکلات قانونی فراوانی که دامن‌گیر گروه شد، ارایه می‌داد؛ از جمله این که اعضای سازمان تقریباً از همهٔ طبقات جامعه بودند. به عنوان مثال در ماجرای «جیپ» روشن شد که از میان ۳۲ متهم اخوان، ۸ نفر کارمند دولت، ۵ نفر دبیر، ۷ نفر منشی بنگاه‌های بازرگانی یا صنعتی خصوصی، ۷ نفر شاغل آزاد، ۲ نفر دانشجو و ۳ نفر دیگر به ترتیب کشاورز، پزشک و واعظ بودند.[۹۷] از ۱۵ نفر متهم در قضیهٔ نقراشی نیز، ۶ دانشجو، ۵ کارمند دولت، یک مهندس و ۳ نفر

شاغل آزاد بودند.[۹۸]* همچنین فهرست افراد زیر که تحت تعقیب بودند، در ۱۹۵۴ از سوی حکومت منتشر شد:

۳ وکیل دادگستری، ۳ افسر ارتش، یک نفر پلیس، ۱۲ نفر کارمند دولت، ۱۳ دبیر، یک پزشک، ۹ کارگر، ۳۸ دانش‌آموز، ۱۵ دانشجوی الازهر، یک سرباز، ۵ منشی، ۸ کارگر کارخانه یا تجارتخانهٔ خصوصی، ۲ بازرگان، یک دربان، یک خیاط، ۲ عطار، یک مهندس معمار، یک مهندس مکانیک، یک حسابدار، یک کارگر فنی (مکانیک)، یک روزنامه نگار، یک کشاورز و ۱۲ بیکار.[۹۹] اگر پیشهٔ صدها نفر دیگری راکه از نوامبر ۵۴ تا فوریهٔ ۵۵ در برابر دادگاهها ایستادند، به این موارد بیفزاییم، دیدگاه مذکور تأیید می‌شود.

این دسته بندی بیانگر دو نکته است:

نخست آنکه شمار اعضای روستایی به هر تعداد که برسد (برخی از اعضا شمار آنان را بیش از نیمی از همهٔ اعضا تخمین می‌زنند که از نظر ما با کمی بزرگ‌نمایی همراه است) به جز در زمینهٔ آماری اهمیت چندانی ندارد، چراکه روستاییان مصری به ندرت توانسته‌اند نقشی را در گروه به عهده گیرند که با نقش مثبت و تعیین کننده شهرنشینان، قابل مقایسه باشد. همین نکته دربارهٔ طبقات پست اجتماعی در شهرها که در دهۀ چهل به گروه روی آوردند نیز صدق می‌کند.

دوم اینکه رده بندی مذکور، نه فقط تلاش چشم‌گیر شهرنشینان را نشان می‌دهد، که برتری عددی طبقهٔ متوسط شهر نشین، یعنی طبقهٔ «افندی» ـ کت و شلواری ـ را نیز در میان اعضای فعال گروه اثبات می‌کند.

---

*. همچنین یک افسر شهید پلیس، که فواد عبدالوهاب نام داشتند.

یکی از نویسندگان گروه، در آغاز کار آن و از روی آگاهی و بینش به این نکته اشاره کرده بود که سازمان در تلاش برای جدا کردن خویش از مکتب درویشان و صوفیان، ویژگی و نماد افندیان را به خود می‌گیرد و در این باره گفت: نماد چشم‌گیر دعوت اخوان المسلمین رسالتی است برای افندی‌ها.[۱۰۰] این برداشت شاید تنها آرزویی را در خصوص آیندهٔ گروه باز می‌تافت، چرا که اعضا بیشتر از روستاییان و کارگران بودند. این نکته تا آنجا که به رهبری جنبش بستگی داشت، صحیح‌تر به نظر می‌رسید. رهبرانی که برای نمونه، در کنگرهٔ سال سوم در ۱۹۳۵ گرد هم آمدند، ۱۱۲ عضو بودند که تنها نام ۲۵ نفر از آنان با «شیخ» آغاز می‌شد بیشترشان از منطقهٔ روستایی بودند.[۱۰۱] پس از چندین سال، سیاههٔ اعضای هیئت مؤسس که ۱۵۰ نفر را در بر می‌گرفت، نشان داد که در میان آنان ۱۲ از علماء و ۱۰ نفر دیگر از اعیان و کدخدایان بودند، که ریشهٔ روستایی نیز داشتند. اعضای دیگر همه از افندیان بودند.[۱۰۲] دفتر ارشاد عام در واپسین ساختار خود ۱۱ عضو را در بر می‌گرفت: ۲ واعظ، یک استاد الازهر، ۴ کارمند بلند پایه (بازرس یا مدیر)، ۲ وکیل، یک داروساز و یک استاد دانشگاه. در لایحه‌های گروه آشکارا آمده است که ۹ عضو آن باید از قاهره باشند. این دستور چنین می‌نماید که عضو، نه تنها باید از شهر، بلکه باید از افندیان هم باشد.

طبقهٔ افندیان بیشتر اعضا را در بر می‌گرفت. این حقیقت، اهمیت ویژه‌ای فراتر از مسئلهٔ کارآمدی و گرایش به خشونت دارد. خود به شخصه این پدیده را آشکارا با حضور پیگیر به مدت یک سال و نیم در گردهمایی‌های سه شنبهٔ گروه، مشاهده کردیم. در آنجا گروهی را با

جلباب (قبای مصری) ساده (کارگر و پیشه ور) و گروهی را با جلباب رسمی (طبقهٔ مرفه‌تر، مانند بازرگان و دکاندار و «ازهری») و دسته‌ای را با جامه‌های کهنه و پاره (پادوی قهوه خانه‌ها و دفترهای دولتی) و سرانجام اکثریت چشم‌گیر، یعنی دانشجو و کارمند دولت و آموزگار و منشی و تکنسین را یافتیم که همگی، جامهٔ فرنگی‌ها را به تن داشتند.[۱۰۳]

روشن است که بیشتر اعضا از طبقهٔ میانه و از مسلمانان آگاه بودند. اندیشه‌های اخوان و برنامه‌های گوناگون آن، نشانهٔ آشکار این ساختار است. شاید بهترین دلیل در این باره دشمنی و مخالفت آنان با برتری و دست اندازی اقتصادی بیگانه باشد؛ همان پدیده‌ای که آیندهٔ طبقهٔ میانه (بورژوا) را دچار مخاطره کرد. این دشمنی چنان گسترش یافت که اقلیت‌های محلی را نیز در بر گرفت.

دلیل دیگر، پیکار سیاسی علیه جهانخواری امپریالیزم ـ که پشتیبان اقتصاد بیگانه بود ـ و پیکار علیه مزدوران و بهره‌کشان داخلی (فرمانروایانی که نیروی اقتصادی و سیاسی خود را با همکاری با جهانخواران و برخورداری از پشتیبانی آنان افزودند) است.

عنصر دیگر، همان اندیشهٔ اتحاد قومی است که همواره بر شیوهٔ اندیشهٔ گروه سایه افکنده بود. آشکار است که این مسأله، در چارچوب دین و فرهنگ، به معنی فرمانروایی مجدد اسلام است تا در پرتو آن سرنوشت امت معین شود و در چارچوب غیر دینی، دعوتی سیاسی است جهت ایجاد وحدتی که هدف آن دفاع از آزادی و اجرای اهداف ملی است.

همچنین فراخوانی بود برای یکی کردن صفوف طبقات، زیر عنوان

هماهنگی میان کارگر و کارفرما و کشاورز و زمیندار. اینها اندیشه‌هایی بودند که سرانجام شعار محافظه کاران از طبقهٔ میانه شد؛ طبقه‌ای که خواستار اصلاح در جهان عرب بود.[۱۰۴]

این بخش مهم از طبقهٔ میانه تأثیرات چند گانه‌ای داشت. استاد جیب هشیارانه ملاحظه کرده است که از مهم‌ترین رویدادهای جهان اسلام، پیدایش شماری از گروه‌های دینی است که خلع دینی در زندگی مسلمانان طبقهٔ متوسط را پر می‌کنند.[۱۰۵] این رویداد، به گفتهٔ استاد جیب چیزی بیش از دشمنی با صوفیگری بود، چراکه نمایانگر تلاشی برای پایه ریزی زندگی دینی به شمار می‌رفت؛ به عبارتی آرزوی کسانی که از یک سو پیوندشان با دین و سنت‌ها استوار ماند و از سوی دیگر پیشرفت‌های مغرب زمین در آن‌ها چشم‌گیرانه تأثیر گذاشت. گذشته از آنچه در دل اعضای گروه می‌گذشت، جامه و نماد فرنگی آنان، نشان دهندهٔ و حرکت ناگزیر جامعهٔ مصر به سوی تمدن امروزی بود که آگاهانه یا ناآگاهانه، اندیشه‌های موروثی گروه را تغییر داد.

جمعیت عملاً برخی از نمادهای تمدن باختر زمینی مانند دانش و تکنیک را پذیرفت و سرانجام برنامه‌های خود را با واژه‌هایی عرضه کرد که یادآور اندیشه‌های غربی بود و اعتراف کرد که اسلام می‌تواند از فلسفه، تاریخ، ادبیات و قانونگذاری اروپایی چیزهایی بیاموزد. در نهایت سازمان، راه را برای تحول ساختاری چشم‌گیری باز کرد که نیاز افراد را به آماده سازی خویش در رویارویی با مسائل نو و پذیرش آن‌ها لازم داشت و بدین‌سان، هم بازنگری و هم بازسازی را با هم دیگر به همراه داشت و آن هم به شیوه‌ای که نمایانگر نیروهای سهیم در فروپاشی آن بود.

جمعیت در این زمینه، چونان جنبش انتقالی و محافظه کار ظاهر شد، جنبشی که نه تنها برای ارتباط حال با گذشته تلاش می‌نمود، بلکه از سوی دیگر می‌کوشید تا تعریف جدیدی از گذشته ارائه دهد که برای روزگار معاصر نیز گوارا و کارا باشد و از این رهگذر، موفق به جذب گروه فراوانی، نه فقط گروه‌های منزوی و سنتی، بلکه تمام آن‌هایی شد که به منشئی تاریخی وابسته بودند و حتی از آن‌ها مهم‌تر، موفق به جذب افرادی شدند که به گونه‌ای با فرهنگ و تمدن غربی ارتباط داشتند و بخشی از داده‌ها و مقدمات آن را پذیرفته بودند. این افراد بیشتر از کسانی بودند که جایگاهی ویژه در گروه اخوان داشتند و به طور اجمالی موافق با گرایش به خشونت در راستای تحقق اهداف خود بودند و یا به آن اجازه دادند. همین موضوع، صورت خشن و پرتنشی از انقلاب محافظه کارانه‌ای ارائه داد و به مشخصه جمعیت اخوان المسلمین در طول تاریخ تبدیل شد.*

---

*. بخش‌های آخر کتاب ریچارد میشل، شامل نکات و ادعائی است که نیازمند بررسی و تحقیق و نقد است... ولی چون ترجمه عربی کتاب ـ دکتر ابوالسعود ـ که خود از اعضاء کمیتهٔ مرکزی اخوان المسلمین مصر بود و عضو دیگر مکتب ارشاد اخوان، ـ صالح ابورقیق ـ ویرایشگر و توضیح نویس کتاب، به آن‌ها نپرداخته‌اند ما نیز فقط به ترجمه مطالب مؤلف پرداختیم و از بررسی و داوری، در این خاتمه، صرف نظر می‌کنیم. (خسروشاهی)

یادداشت‌ها

۱. نگاه کنید به: م ذ ـ ص ۶۰ و همچنین صفحه‌های ۶۷-۶۴.

۲. مطالب میان گیومه از: العسال، ب ک ع ـ ص ۴۶ و الحجاجی، ر و ر، ص ۲۱۵.

۳. الحسینی، اخوان، ص ۵۴.

۴. الندوی، المذکرات، ص ۲۶.

۵. الحجاجی، راث، ص ۴.

۶. نگاه کنید به: الحسینی، اخوان، صص ۵۶-۵۴. وی در اینجا در توصیف و بازگویی سخنانی از یاران و پیروانش مطالب جالبی را بر زبان جاری کرده است. همچنین نگاه کنید به العسال، ب ک ع، صص ۶۳-۵۸ و البوهی، صص ۵۹-۵۰.

۷. م ر، (۲۸ آوریل ۵۲)، ص ۴۶۳.

۸. نگاه کنید به: حسینی، اخوان، صص ۵۲-۵۱ و حجاجی، ر و ر، ص ۲۰۴.

۹. نگاه کنید به: الحجاجی، ر و ر، صص ۱۹۵-۱۹۰ و صص ۲۰۳-۲۰۲ و صص ۲۴۸-۲۴۵ و صص ۲۶۴-۲۵۵ و صص ۲۸۰-۲۸۷ و العسال، ب ک ع، صص ۱۸-۱۷ و البنّاء، ت ا م ا، صص ۲۱-۲۰.

۱۰. م ا د ف (۱۲ فوریهٔ ۵۲)، ص ۱۴.

۱۱. نگاه کنید به: العسال، ب ک ع، صص ۴۷ و ۴۱ و ۱۷ و ۵۰ و ۱۱۲ و الجندی، ق د ـ صص ۱۴ و ۱۰۵-۹۵.

۱۲. بنیاد خاورمیانه(نشریهٔ ۶ مارس ۵۵)، ص ۱. پدر بناء در پخش داستان‌هایی

دربارهٔ رویدادهای معجزه آسا در کودکی و جوانی بناء دست داشت. برای نمونه نگاه کنید به: م م، (۲۹ اوست ۵۲)، صص ۱۷-۱۶.
۱۳. ر م (۲۸ آوریل ۵۲)، صص ۱۷-۱۶. ۀ
۱۴. این دو عبارت را از خولی بازگو کردیم۶ ق د اح، صص ۶۸-۶۷ و همچنین نگاه کنید به شماره‌های الذکری در (م ا د) بویژه (۱۲ فوریه ۵۲)، صص ۷-۱۶.
۱۵. ج چ، (۱۹ نوامبر ۵۴)، ص ۸.
۱۶. ر ن ا، صص ۱۳-۱۱.
۱۷. ر ن ا، صص ۱۶-۱۵ و نگاه کنید به: احمد، المیزان، صص ۳ و ۲۷-۲۶.
۱۸. م ـ ذ، صص ۲۰۵-۲۰۳.
۱۹. الجندی، ق د، صص ۸۰-۷۲. وی در اینجا دیدگاههایی نمونه ارائه می‌دهد.
۲۰. عوده، اج اع، ص ۸.
۲۱. الحجاجی، ا م ا، ص ۶۲. بناء در گفتگویی با دفتر ارشاد دربارهٔ تعهدش به پذیرش حکم شورا، پذیرفت که به نظر شورا پایبند باشد، هر چند که خود به ضرورت این پایبندی باور نداشت. نگاه کنید به: م ا د (۱۲ فوریهٔ ۵۲).
۲۲. نگاه کنید به: م ا د (۵ ژوئن ۵۴)، ص ۱۶. مطلبی مرکب از چندین گفتار که پس از مه ۱۹۵۴ منتشر شده‌اند.
۲۳. یکی از پیروان هضیبی خلاف این رأی را ارائه نموده است. وی به هنگام بحران نوامبر ۵۳، هنگام حمله به مخالفان، نادرستی نظر آنان را متذکر گشته است و به حاضران یادآوری کرده که هیئت اخوان «پیش از آنکه سازمانی باشد، رسالت است و پیش از آنکه یک گروه باشد، روح است». نگاه کنید به: ج ت (۲۹ نوامبر ۵۳). درواقع سخن وی صحیحی است، ولی نابهنگام.
۲۴. نگاه کنید به: ق ا، صص ۲۱-۱۶، م ع ل د، صص ۲۰-۱۲
۲۵. نگاه کنید به: م ا د (۱۲ ژانویهٔ ۵۴) ص ۱۱.
۲۶. م ا د (۲۸ سپتامبر ۵۴) و همچنین نگاه کنید که چگونه در بحث مجمع

عمومی دربارهٔ اختیارات نیز چنین برخوردی با مسئله شد که در زکی، اخوان، صص ۱۰۳-۹۹ در بخش ششم، آمده است.

۲۷. این اطلاعات از برگه‌های بازپرسی و از: ج ا ی (۲۳ اکتبر ۵۴) ص ۷ و (۲۵ سپتامبر ۵۴) صص ۸ و ۱ و از م ا د (۱۹ اکتبر ۵۴) ص ۵ خلاصه شده‌اند.

۲۸. مجید خدوری، افسر ارتش و نقش او در سیاست خاورمیانه. نگاه کنید به فصل سوم یادداشت‌های ۱۲۳-۱۲۱

۲۹. مراجعه کنید به: صص ۳۰۹ - ۳۱۳.

۳۰. نگاه کنید به: الغزالی، م ه ن (ترجمهٔ الفاروقی)، صص ۴-۳ در بیان این مطلب به دلیل روا داشت متن عربی، ترجمه از متن گویاتر و رساتر است.

۳۱. حجاجی، ا م ا م.ج م، صص ۹۷-۹۳ و همچنین نگاه کنید به: ج ا م (۱۵ اکتبر ۴۶) ص ۱.

۳۲. نگاه کنید به: پیشگفتار سید ابوالحسن ندوی در: الاسلام والحکم، (قاهره، ۱۳۷۲ ه)، ص ۳.

۳۳. م م ث (۲۳ ژانویه ۵۱)، ص ۴ و همچنین ج ا م (۱۵ اکتبر ۴۶)، ص ۱. ج ا م (۴ ژوئن ۴۶)، ص ۴.

۳۴. نگاه کنید به: ج ا م (۱۹ سپتامبر ۴۶) ص ۲ و شماره‌های بعد.

۳۵. نگاه کنید به: ج ا م ص ۱ (۲۵ سپتامبر ۴۶) ص ۳.

۳۶. چ ت ک ـ ۸ دسامبر ۴۶)، ص ۳.

۳۷. نگاه کنید به: م ا د (۱۱ آوریل ۲)، ص ۱.

۳۸. م م ر (۲۵ ژانویهٔ ۵۲).

۳۹. همان مأخذ (۲۴ اکتبر ۵۲)، ص ۱۰.

۴۰. همان مأخذ

۴۱. حجاجی، ر ا ث در خلال کتاب و ص ۱۰۹ از فصل دوم

۴۲. حجاجی، ر ا ث، صص ۱۹-۱۶ و بویژه صص ۶۵-۶۴.

۴۳. نگاه کنید به: ج ا م (۲۰ اکتبر ۴۶) و خورانی (پیمان بریتانیایی ـ مصری) برخی از انگیزه‌ها و درونمایه‌های آن، و همچنین م ش أ (تابستان ۵۵) ص ۲۴۷ و کولومب، مصر، صص ۲۶۶-۲۶۵.

۴۴. نگاه کنید به: ج ـ کیرک، خاورمیانه، ۱۹۵۰-۱۹۴۵، (۱۹۵۴)، ص ۱۱۸.

۴۵. نگاه کنید به: هیوارث دن، مصر الحدیثه، صص ۱۹-۱۸-۶-۵ و همچنین کولومب، مصر، ج م، ص ۳۵۲-۳۳۱.

۴۶. ا ج م ب، صص ۳۸-۳۷ و ۴۸ و ۴۷ و ۵۲ و ۱۹۰-۱۸۹ و همچنین نگاه کنید به: پژوهشی که بزودی دربارهٔ این جنبش از ب جانکوفسکی دربارهٔ مصر جوان به عنوان پایان نامهٔ دکترا، ارائه شده به دانشگاه میشیگان آمریکا، منتشر خواهد شد.

۴۷. ج م ب ع، صص ۷۳-۷۲. نگاه کنید به: بخش ۳.

۴۸. مارلو، روابط بریتانیایی ـ مصری، ص ۳۵۶.

۴۹. سفران، مصر، صص ۷۹۹-۱۹۳. براستی که بخش «شکست سیاسی و اجتماعی رژیم آزاد دمکراتیک» در بررسی نکاتی که دربارهٔ جوّ سیاسی یاد کردیم، حق مطلب را ادا کرده است.

۵۰. دربارهٔ قیمومت بیگانه و خودمختاری نگاه کنید به: نسیبه، آراء حول القومیه العربیهٔ (دیدگاه هایی دربارهٔ ناسیونالیسم عربی)، صص ۱۱۵-۱۱۲.

۵۱. مارلو در کتاب خویش (روابط انگلیسی ـ مصری (صص ۱۲۷-۱۲۶ در این باره نکته‌ای را یادآور می‌شود: در دولتی که شیوهٔ فرمانروای در آن غیر دموکراتیک است، تنها راه مخالفت با حکومت، خشونت خواهد بود. یونگ (YOUNG) همچنین در کتاب خود، مصر ص ۱۲۸، نکته‌ای دربارهٔ جنبش‌های خشونت‌آمیز در دانشگاه آورده است: «دور کردن همیشگی مردم از سیاست، باعث خواهد گشت تا از فرهنگ آن مردم یک جنبش سیاسی به وجود آید.» این تحلیل‌ها به نظر ما از تفسیر کیرک در کتابش: تاریخ کوتاه (HISTORY SHORT)

ص ۲۴۹-۲۴۸ پذیرفتنی‌تر است. وی می‌نویسد: ناامیدی از رسیدن به اهداف اجتماعی و اقتصادی به جستجوی «رهبران سیاسی می‌انجامد که از اینان، هر کدام در این زمینه شکست بخورد تلاش می‌کند که درگونه‌ای از تندروی سیاسی جبرانی برای ناکامی و کوتاهی خود بیابد».

۵۲. در میان صفحات مربوط به داستان جیب، همچنین نگاه کنید به: غزالی، أأس، صص ۱۷-۱۵.

۵۳. م ت (۳ نوامبر ۵۴) ص ۳.

۵۴. م م، (۱۷ اکتبر ۵۲) ص ۲۱۱.

۵۵. در میان صفحات مربوط به داستان جیب، همچنین نگاه کنید به: غزالی، ااس، صص ۱۷-۱۵.

۵۶. الغزالی: ت د ح، ص ۲۱.

۵۷. م ا د (۲۲ ژوئن ۱۹۵۴) ص ۶.

۵۸. سفران، مصر فصل ۱۴. به نظر می‌رسد که سفران کمتر از هابرن در (سیاست تغییر اجتماعی) به خشونت اخوان المسلمین اعتقاد داشت. ولی احساس ما این است که هر دو نویسنده به وضعیتی که در آن هنگام با خشونت کامل انجامید، به طور مناسب نپرداخته‌اند، خرده‌گیری ما بر نوشته‌های ایشان به اشتباه آن‌ها در تفسیر نقش گروه در رژیم‌های سیاسی روی داد. ما در این باره به آن‌ها خرده نمی‌گیریم که خود گروه، به حکم تعریف خویش از خود و به دلیل آموزه‌های خود، الهام‌بخش این خشونت بوده است، بلکه پژوهش‌های ما خود نشان دهندهٔ این است که مسئله دقیقاً همین بوده و اینکه درس‌های که گروه آموخته بود، عبث و بیهوده نبوده است.

۵۹. الحسینی، اخوان، ص ۹۷.

۶۰. برای نمونه نگاه کنید به: الجندی، ق د، صص ۱۰۴-۱۰۳ و همچنین: م ا د (۳ ژوئن ۵۲) صص ۲ و ۱۵.

۶۱. ر ب ا ی، ص ۳۱.
۶۲. ر ث (ر د ع) صص ۹-۶ و د ر: ر ن ا، ص ۱۴ تغییراتی در این رده‌بندی را ملاحظه کنید.
۶۳. نگاه کنید به: هیوارث دن، مصر الحدیثه (مصر جدید)، ص ۵۶. حکومت در دو سال ۱۹۴۸ و ۱۹۵۴ گروه اخوان را به خارجی بودن (خوارج) متهم کرد و این کار حکومت، در هر دو سال محکوم گردید. دربارهٔ ۱۹۴۸ نگاه کنید به: القول الفصل، ص ۴۰ و دربارهٔ ۱۹۵۴ نگاه کنید به: ج ج (۱۸ نوامبر ۵۴) ۹ و (۲۱ نوامبر ۵۴) ص ۲. و نگاه کنید به: بررسی جنبش خوارج تحت عنوان «جنبش اسلامی» در م م ث (۱۲ نوامبر ۵۴) ص ۲. و نگاه کنید به: بررسی جنبش خوارج تحت عنوان «جنبش اسلامی» در م م ث (۱۲ نوامبر ۵۰) ص ۱۱ که در آنجا از اشتباهاتی شناخته نشده سخن به میان می‌آید ولی در عین حال پایداری و خوی پیکارجویانهٔ آنان ستوده می‌شود.
۶۴. هیوارث دن، مصر جدید، ص ۵۶ و همچنین به ملاحظات بعدی نیز نگاه کنید.
۶۵. الحسینی، اخوان، ص ۱۵۲. از این نکته مطمئن نبوده، اما سنجش حکومت در م ۶۳ در بالا، در م ت (۲۳ نوامبر ۵۴) ص ۷ و در م ث (۲۵ نوامبر ۵۴) ص ۱۰، دیده می‌شود. منظور تابعی در کتابش، هؤلاء هم الاخوان (اینان اخوان هستند)، ص ۱۵۱، سنجشی است میان اخوان و «حشاشین». وی از یگانگی نام رهبران هر دو جنبش، به عنوان ابزاری برای تأیید استدلال خویش بهره می‌برد. نگاه کنید به: ملاحظات جالب احمد امین در کتابش الصعلکه و الفتوه فی الاسلام (جوانمردی در اسلام)، (۱۹۵۲) صص ۷۰-۶۵ و ۹۸-۹۹.
۶۶. جیب، التیارات الحدیثه فی الاسلام (جریانات معاصر در اسلام) و اسمیت، الاسلام فی تاریخ الحدیث (اسلام در تاریخ معاصر) و همچنین: کراج، آراء فی الاسلام المعاصر (دیدگاههایی در اسلام معاصر) که به‌همان اندازه دل‌انگیزاست.

۶۷. م ا د (۲۰ فوریه ۵۱)، ص ۱۵.
۶۸. گفته می‌شود که محمد عبده تنها به رهبران دینی پرداخت و به اسلام چونان یک جنبش همه‌گیر نگاه نکرد. نگاه کنید: الحسینی، اخوان، صص ۱۸۰-۱۷۰. اما مطالب بالا تنها به صورت شفاهی به ما گفته شد.
۶۹. م ذ ـ ص ۹۸.
۷۰. نگاه کنید به: م ا د: (۶ فوریهٔ ۵۱) ص ۱۳ و زکی، اخوان، صص ۳-۲.
۷۱. اسمیت، الاسلام فی تاریخ الحدیث (اسلام در تاریخ معاصر)، ص ۵۱. شاید توصیف کانتوبل از افغانی (صص ۵۱-۴۷) برای بناء صحیح آمد، در نتیجه نمی‌توان به فرق میان مثبت بودن افغانی و مثبت بودن اخوان قطع نظر داشت، ولی شاید بتوان از خلال نوشته‌های اسمیت به یک تفاوت دست یافت و آن اینکه جنبش‌های معاصر به طور نسبی با نوعی خلق و خوی سده‌های میانه، آلوده شده بودند.
۷۲. نگاه کنید به: فصل اول دربارهٔ فرید وجدی. اسمیت، الاسلام فی تاریخ الحدیث، صص ۱۵۶-۱۳۲. دربارهٔ تیمور نگاه کنید به: س س آدامز، الاسلام والاتجاهات الحدیثه فی مصر (اسلام و رویکردهای جدید در مصر)، (۱۹۳۳) صص ۲۱۵-۲۱۴.
۷۳. م ش، (نوامبر ۴۷)، ص ۹، بناء در یادداشت‌های خویش صص ۲۷۳-۲۷۲ آورده است که رشید رضا نزدیک بود به گروه بپیوندد.
۷۴. این موضوع را بناء در ملاحظات آغازین تفسیر فاتحهٔ قرآن در (مقدمهٔ فی التفسیر، ۱۹۴۷، ص ۲۰) یادآور شده است. این شماره در یک کتاب مستقل، ولی پیش از آن در سرمقالهٔ مجلهٔ الشهاب آمده است. مراغی در گفتاری در المنار، پس از آنکه به اخوان المسلمین منتقل شد (اعضای اخوان به یاد بناء آن را مجدداً منتشر کردند) نوشت طبیعی است که رشید رضا جانشین بناء باشد. سفران در کتاب خود (مصر) صص ۲۳۲-۲۳۱ یک سنجش دلپذیر میان حسن

البنّاء و رشید رضا آورده است.
۷۵. الندوی، مذکرات (یادداشت‌ها)، صص ۵۷-۵۱. گویا حکومت هم به چنین نتیجه‌ای رسیده بود. چرا که مجلهٔ الفتح را از ۱۹۴۸، هنگامی که همهٔ نشریه‌های گروه برچیده شدند، منتشر ننمود.
۷۶. برنامهٔ فرهنگی و حرفه‌ای برای آموزگاران (۱۹۵۲) صص ۷ ز ۶، سمّان د ر، ا، ص ۸۶ اصرار دارد که تفسیر المنار تنها تفسیر شایستهٔ کتاب خداست.
۷۷. قرآن کریم ۲۱:۱۳ و همچنین نگاه کنید به: امیت، الاسلام فی تاریخ الحدیث، صص ۵۱-۵۰
۷۸. نگاه کنید به: جیب، التیارات المعاصر، ص ۵۳ و به ویژه: اسمیت، الاسلام فی تاریخ الحدیث، صص ۱۵۶-۱۱۵. ما گمان می‌کنیم که آقای اسمیت تا اندازه‌ای در بحث خود دربارهٔ نوشته‌های عذرخواهانه در اسلام زیاده‌روی کرده باشد. چون وضعیت موجود تحت تأثیر یک بحران گذرا قرار گرفت (که کانتویل اسمیت آن را به شیوایی توصیف کرده است) به گونه‌ای که همهٔ جهان را در بر گرفت. با این حال این پرسش مطرح است که آیا راه دیگری هم وجود داشته است؟
۷۹. Taming of the nations (انس یافتن ملت‌ها). صص ۶ و ۵.
۸۰. ر ث (د ع)، ص ۱۱.
۸۱. بریتیه، Ideology Platitude (بینش سیاسی) صص ۵۵۶-۵۵۵.
۸۲. در این زمینه به ویژه در شهر اسلامی (La Cite Muscleman) از گارده (Gardet)، دیدگاه جالبی ارائه شده است.
۸۳. نگاه کنید به: حسین ف همدانی، مجمع علمی اسلامی پاکستان ـ **عرفات**، به شماره ۱ (مارس ۱۹۴۸) ص ۷۲.
۸۴. نگاه کنید به: جیب، الاتجاهات الحدیثه، صص ۳۵-۳۴. چنین ملاحظاتی همچنین در أنواتی، الفلسفه السیاسیه فصل ۳ و گارده، شهر اسلامی، صص ۳۶۱

و ۱۸ و یومیه (yomies)، تفسیر قرآنی، صص ۳۵۰-۳۴۹ دیده می‌شوند.
۸۵. جیب، الاتجاهات الحدیثه. ص ۳۴.
۸۶. نگاه کنید به: ر ن ا ر ت ـ ص ۳۴.
۸۷. پیشین: صص ۲۵-۲۴.
۸۸. الغزالی، ا ا س، ص ۱۱۹ و نگاه کنید به: م ه ن (ترجمۀ فاروقی)، ۱۶.
۸۹. الحجاجی، ر ا ث ـ ص ص ۴۴-۴۳.
۹۰. نگاه کنید به: جیب، الاتجاهات الحدیثه (رویکردهای جدید)، ص ۷ و همچنین کانتوبل اسمیت، روشنفکران در تحول معاصر اسلام.
۹۱. ر ب ا ی، ص ۱۰ و قطب، ع ا ا (ترجمۀ هاردی)، صص ۱۸-۱۷.
۹۲. بناء یک رساله در خداشناسی به نام «العقائد» نوشت که نخست در مجلۀ الاخوان المسلمین (سال ۱۹۳۲) چاپ شد این رساله دربارۀ مراحل عقیده و «اسماء الله الحسنی» و وجود خدا بحث می‌کند. این رساله با یک تفسیر بار دیگر منتشر شد (رضوان محمد رضوان، العقائد، ۱۹۵۱) یادآوری می‌کنیم که بناء تفسیری بر سور، فاتحۀ قرآن نوشت (زیر نوشت ۷۴ از این بخش). قطب در کتاب خود ع ا ا (ترجمۀ هاردی)، ص ۱۵ وعده داده است که پژوهشی در فلسفۀ اسلام در هستی و انسان و زندگی مطرح کند. ما مطمئن نیستیم که اعدام وی در ۱۹۶۶ فرصت این کار را به او داده باشد.
۹۳. واژۀ نیرو (طاقه) را از این جهت آوردیم که از معنی کلمۀ «مهدیه» اطمینان نداشتم، کلمه‌ای که به نظر می‌رسد یک مضمون دینی ناب داشته باشد. و جیب آن را در الاتجاهات الحدیثه، صص ۱۱۳-۱۱۲ و بعد از آن به کار برده است. اسمیت در، الاسلام فی التاریخ، صص ۹۲-۸۹ از این معنی با کلمۀ دینامیزم (نیروی خود جوش) یاد کرده است. این کاربرد را در گفتگوهای الاخوان (صص م ۱۶۰-۱۳۴، فصل الثوره و الحل و الفصل الخامس) نیز می‌بینیم. با این همه تمایل به ارتباط عملگرایی و خشونت، حتی به تعبیری که اسمیت دارد (و این

همان است که این توصیف از آن می‌خیزد) به دین در روند و انگیزه‌های امور دنیوی می‌انجامد و این آشوب در جهان اسلامی معاصر برمی‌خیزد و اگر خواسته باشیم در کار مسلمانان در این روزگار پژوهش کنیم،. جدا کردن جنبه‌های دینی، کاری دشوار خواهد بود. در هنگام نوشتن این بررسی، احساس ما به این نکته بیشتر شد. حورانی، الفکر العربی فی العهد الحر (اندیشهٔ عربی در دورهٔ لیبرالیسم) (۱۹۶۲)، ص ۳۶۰.

۹۴. جیب، الاتجاهات الحدیثه، صص ۴۹-۴۸. وی در اینجا چنین باز می‌یابد که ویژگی جنبش نوسازی اسلامی، روی‌کرد آن به ویژه به «روشنفکران عادی» و رویگردانی آن از نوگرایان و مناریان (منسوب به مدرسهٔ المنار) است.

۹۵. نگاه کنید به: م ذ، صص ۱۵۴-۱۵۰ و حجاجی، ر و ر، صص ۲۰۱-۱۹۹ والحسینی، اخوان، صص ۳۱-۲۱ و بناء، القول الفصل، صص ۲۳ و ۴۰-۳۹ و م ا د، (۱۵ آوریل ۵۲) ص ۵ و روزنتال، الاخوان المسلمون، ص ۲۷۸ و هیوارث دن، مصر الحدیثه، ص ۶۸ و همچنین ج ا م (۱۲ دسامبر ۴۶) صص ۴ و ۳. و نگاه کنید به: ا. س. ا یبان، برخی مسائل فرهنگی و اجتماعی خاورمیانه. و همچنین پیترز، اخوان المسلمین، ص ۸.

۹۶. نگاه کنید به: زکی، اخوان، ص ۳۳ و ج ج (۱۴ نوامبر ۵۴)، ص ۱۰ و (۱۸ نوامبر ۵۴)، ص ۱۰.

۹۷. حیثیات و حکم، صص ۱۴-۱۳.

۹۸. قضیهٔ نقراشی، ص ۱.

۹۹. ج ج (۱۹ نوامبر ۵۴)، ص ۱.

۱۰۰. الجندی، ق د ص ۸۴، کتاب خود (مصر) بدرستی اهمیت طبقهٔ پایین را در صفوف اعضا ملاحظه می‌کند ما بهتر می‌توانیم که از یک سو میان طبقهٔ پایین در شهر و روستا، و از سوی دیگر، میان این دو طبقه و طبقه متوسط در شهر را مرزبندی نماییم.

۱۰۱. م ذ، صص ۱۹۹-۱۹۴.

۱۰۲. نگاه کنید به: م ا د (۱۳ اکتبر ۵۳)، ص ۱۳. در شماره اوت ۵۲ همچنین فهرست فشرده‌تری آمده است. نگاه کنید به: م ا س (اوت ۵۲)، ص ۶.

۱۰۳. نگاه کنید به: پیترز، الاخوان المسلمون، صص ۱۰-۸.

۱۰۴ رژیم در مصر تا سال ۱۹۶۱، و از برخی دیدگاهها تاکنون، نمونهٔ خوبی در این زمینه به شمار می‌رود، چون می‌توان برخورد ۱۹۵۴ میان حکومت و اخوان را از چند جهت به صورت اختلاف در دیدگاهها میان طبقهٔ متوسط و دولت در زمینهٔ تحولات اجتماعی، آن‌ها به شمار آورد. شاید پژوهش استاد هیلبرن از طبقهٔ متوسط جدید در کتابش (سیاسة التغییر الاجتماعی؛ سیاست تحولات اجتماعی) برجسته‌ترین تلاش، از میان تلاش‌های واپسین، برای طرح نظریه‌ای در خصوص رویدادهای تاریخی در خاورمیانه باشد.

۱۰۵. جیب، الاتجاهات الحدیثه، صص ۳۸-۳۷ و ۵۵-۵۱ و همچنین جستار دانشگاه پرینستون در تاریخ ۱۲ ژانویه ۱۹۵۶.

فهارس و منابع و مدارک

رموز و علائم
مورد استفاده
در کتاب

فهرست اعلام

فهرست اماکن

فهرست کتب

منابع و رموز

معاني الرموز

١ ـ صحف ومجلات عربية

الرمـــز	معنـــاه
ج ا م	جريدة الاخوان المسلمين
ج . ج	جريدة الجمهورية
ج م	جريدة المصري
ج ص ا	جريدة صوت الأمة
ج و م	جريدة الوفد المصري
ج أ	جريدة الاهرام
ج أ ك	جريدة الأخبار
ج أ ى	جريدة أخبار اليوم
م ا ل	مجلة آخر لحظة
م ا س	مجلة آخر ساعة
م ا د	مجلة الدعوة
م ا ذ	مجلة الاذاعة المصرية
م ا خ	مجلة الاخوان المسلمون
م ا ث	مجلة الاثنـين
م ا ج	مجلة الجيل الجديد
م م ث	مجلة المباحث
م م ن	مجلة المسلمون
م م ر	مجلة المصور
م ر	مجلة الرسالة

م ر ى	مجلة روز اليوسف
م ش	مجلة الشهاب
م ث	مجلة الثورة
م ت	مجلة التحرير

٢ ـ منشورات ومجلات أجنبية

الرمز	المعنى
أأ	أفريقيا وآسيا
ش م	مذكرات الشرق المعاصر
ش ش أ	شئون الشرق الأوسط
م ش أ	مجلة الشرق الأوسط
ع أ	العالم الإسلامي

٣ ـ الرسائل الرسمية والنشرات

ر أ	الأناشيد
ر ب أ ي	بين الأمس واليوم
ر د	دستورنا
ر د ف ط ج	دعوتنا في طور جديد
ر ع ج أ	العبادة جوهرها وآفاقها
ر أ م ت ر ق	الاخوان المسلمون ـ تحت راية القرآن
ر ج	الجهاد
ر م	المحمدية
ر أ ك	من أدب الأسرة والكتيبة
ر م ب م	المرأة بين البيت والمجتمع
ر م ن أ	مشكلاتنا في ضوء النظام الاسلامي
ر م أ	المجتمع الاسلامي
ر م خ	المؤتمر الخامس
ر ن ج م	نحو جيل مسلم

الرمــز	معنــاه
ر ن أ	نظام الأسر نشأته وأهدافه
ر ن أ ر ت	نظام الأسر ورسالة التعاليم
ر أ ش	إلى الشباب
ر ث	الرسائل الثلاث متضمنة :
ر د ع	أ – دعوتنــا
ر أ أ ش	ب – إلى اي شيء ندعو الناس
ر ن ن	جـ – نحو النور
ر ت أ	التشريع الاسلامي
ر أ خ م	الرسالة الأولى للأخوات المسلمات
برنامــج	البرنامج الثقافي المهني للمدرسين
ل أ ن ر	اللائحة العامة للنشاط الرياضي
ل ذ	اللائحة الداخلية العامة للاخــوان المسلمين
ل د ق أ	اللائحة الداخلية لقسم الاتصال
منهج الجمعة	المنهج الدراسي الاسلامي لمدرســة الجمعــة
منهج الأسر	المنهج الدراسي الاسلامي لاخوان الأســر
ق أ	قانون النظام الأساسي للهيئة العامة للاخوان المسلمين .
البيــان	البيان الذي أقرته الهيئة التأسيسيــة للاخوان المسلمين في اجتماعها غير العادي المنعقد بالمركز العام في يوم الجمعة ١٠ ذو القعدة ١٣٧١ (١ أغسطس ١٩٥٢)

٤ ـ مؤلفات باللغة العربية للاخوان المسلمين

الرمـــز		معنـــاه
ب ك ع	. . . .	تأليف : فتحي العسال (حسن البنا كما عرفته)
أ ج أ ع ع	. . . .	تأليف : عبد القادر عوده (الاسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه ١٩٥٢)
أ أ ع	. . . .	الاسلام وأوضاعنا القانونية ١٩٥١
أ أ س	. . . .	الاسلام وأوضاعنا السياسية ١٩٥١
م ح أ	. . . .	المال والحكم في الاسلام ١٩٥١
ت ج أ م	. . . .	التشريع الجنائي الاسلامي مقارناً بالقانون الوضعي ١٩٤٩ .
م أ ش	. . . .	تأليف : عبد الباسط البنا : متى .. إلى .. شهيد الاسلام القاهرة ١٩٥٣ .
ت أ م أ	. . . .	تاج الاسلام وملحمة الامام ١٩٥٢
أ ي م	. . . .	تأليف : محمد لبيب البوهي (الاخوان أيام المحنة) ١٩٥٠ .
أ و ر	. . . .	الايمان والرجل (القاهرة ١٩٥٠) .
م ش أ	. . . .	مع شهداء الاخوان (١٩٥١) .
ف م د	. . . .	تأليف : محمد الغزالي (في موكب الدعوة ١٩٥٤) .
أ أ س	. . . .	الاسلام والاستبداد السياسي .
أ م أ	. . . .	الاسلام والمناهج الاشتراكية ١٩٥١

الرمز		معناه
أ م ع	....	الاسلام المفترى عليه بين الشيوعية والرأسمالية ۱۹۵۳ .
أ أ ق	....	الاسلام والأوضاع الاقتصادية ۱۹۵۲ .
م هـ ن	....	من هنا نعلم ۱۹۵٤ .
ت د ح	....	تأملات في الدين والدعوة ۱۹۵۱ .
ت ت أ م	....	التعصب والتسامح بين الاسلام والمسيحية
ا م ا م	.... تأليف	: أحمد أنس الحجاجي (الامام ۱۹۵۰) .
ر ا ث	....	الرجل الذي أشعل الثورة ۱۹۵۲ .
ر م م	....	رسالة من المريخ .
ر و ر	....	روح وريحان ۱۹٤٦ .
ق ش ح	.... تأليف	: فتحي عبد الحميد (قضية الشهيد حسن البنا ۱۹۵٤) .
ق د	.... تأليف	: أنور الجندي (قائد الدعوة ـ حياة رجل وتاريخ مدرسة) ۱۹٤٦ .
ق د أ ح	.... تأليف	: عبد الخبير الخولي (قائد الدعوة الاسلامية حسن البنا ۱۹۵۲) .
م ذ	.... تأليف	: حسن البنا (مذكرات الدعوة والداعية ۱۹۵۱) .
ع أ أ	.... تأليف	: سيد قطب (العدالة الاجتماعية في الاسلام .
د أ	....	دراسات اسلامية ۱۹۵۳ .
م أ ر	....	معركة الاسلام والرأسمالية ۱۹۵۲ .
س أ أ	....	السلام العالمي والاسلام ۱۹۵۱ .

٥ ـ مؤلفات باللغة العربية بأقلام كتاب آخرين

الرمـــز	معنـــاه
ميزان	محمد حسن احمد (الاخوان المسلمون في الميزان ١٩٤٧) .
نهضة	محمد حبيب احمد (نهضة الشعوب الاسلامية في العصر الحديث ١٩٥٢) .
اخـــوان	موسى اسحاق الحسيني (الاخــــوان المسلمون كبرى الحركات الاسلاميـــة الحديثة ١٩٥٢) . ترجمة جون براون .
ارهاب	مجلس الثورة (الاخوان والارهـــاب ١٩٥٥) .
ثورة	عبد الرحمن الرافعي (في أعقاب الثورة المصرية ١٩٤٧) .
صفحات	أنور السادات (صفحات مجهولة١٩٥٤) الترجمة الانجليزية .
زكي اخوان	محمد شوقي زكي (الاخوان المسلمون والمجتمع المصري . ١٩٥٤) .

٦ ـ الوثـــائق

قضية الجيب	الحكم في قضية النيابة العمومية رقم ٢٢٩٤ عام ١٩٥٠ الخاصة بقضية سيارة الجيب الصادر في١٨ مارس سنة١٩٥١ .

الرمــز		معنــاه
أ ع ا	. . . .	تأليف : سعيد رمضان (في آفاق العــالم الاسلامي) ١٩٥٣ .
م ت	. . . .	معالم الطريق — دمشق ١٩٥٥ .
أ م	. . . .	تأليف : محمد عبد الله السمان (الاســلام المصفى ١٩٥٤) .
أ م ح ف	. . . .	تأليف : كامل اسماعيل شريف (الاخوان المسلمون في حرب فلسطين)١٩٥٢.

الرمــز	معنــاه
قضية مجلس الدولة	مجلس الدولة القضية رقم ١٩٠ دائرة وقف التنفيذ برئاسة صاحب العزة محمد سامي مازن .
قضية النقراشي	الحكم في قضية الجناية العسكرية رقم ٥ عابدين ١٩٤٩ الخاصة بمقتل المغفور له دولة محمد فهمي النقراشي باشا الصادر في ١٣ اكتوبر ١٩٤٩ .
حيثيات وحكم	دار الفكر الاسلامي : قضايا الاخوان ــ قضية سيارة الجيب ــ الحيثيات ونص الحكم ــ القاهرة ١٩٥١ .
أقوال وتعذيب	دار الفكر الاسلامي : قضايا الاخوان . قضية سيارة الجيب ، أقوال كبار الشهود وحوادث التعذيب (القــاهرة ١٩٥١) .
كيرة محكمة	كمال كيره : محكمة الشعب (١٩٥٤ ــ ١٩٥٥) .

المراجع

١ ـ الرسائل الرسمية والنشرات

حسن البنّا القائد (١٩٥١) تعليق رضوان محمد رضوان .
المأثورات .
في الدعوة .
مقدمة في التفسير (تفسير الفاتحة ـ ١٩٥١) .
قول فصل (١٩٥٠) .
جمعية الإخوان المسلمين : الأقليات في المجتمع الإسلامي .
جمعية الإخوان المسلمين : هذه دعوتنا (١٩٥٣) .
جمعية الإخوان المسلمين : إلى الإخوان : منشور ظهر خلال ١٩٥٣ .
الإسلام والحكم : أبو الحسن الندوي ـ الطبعة الثانية ١٣٧٢ (١٩٥٢ ـ ١٩٥٣) .
مسابقات اختراق الضاحية .
المسلمون بين التبشير والاستعمار (١٩٥٢) .
القول الفصـــل (١٩٥٤) .

٢ ـ مؤلفات باللغة العربية

(١) بأقلام الإخوان المسلمين

عبد الحكيم عابدين : ديوان البواكير (١٩٣٧) .
محمد خير العرقسوسي : مجموعة مقالات حسن البنّا ـ الجزء الأول .
جمال الدين عياد : نُظم العمل في الإسلام (١٩٥٢) .
فتح الله عبد المجيد الباجوري : حسن البنّا (١٩٥٠ ـ ١٩٥١) .

عبد الرحمن البنّا : ثورة الدم (١٩٥١) .
أنور الجندي : البنّا ـ قضايا الأقطار الإسلامية (١٩٤٦) .
محمد لبيب البوهي : أحاديث الجمعة (١٩٥٤) .
حديث الثلاثاء لكبار دعاة الإخوان المسلمين (١٩٥٣ ـ ١٩٥٤) .
قصة زواج .
محمد الغزالي : عقيدة المسلم (الطبعة الثالثة ـ ١٩٥٢) .
محمد الغزالي : خُلُق المسلم (١٩٥٣) .
أنس أحمد الحجاجي : صوت من الجنة (١٩٥٢) .
أنس أحمد الحجاجي : وثائق (١٩٤٧) .
أنس أحمد الحجاجي : ثلاثة وثلاث (١٩٤٧) .
حتى يعلم الناس : (دمشق ١٩٥٤) .
عبد الرحمن العيسوي : لماذا أنا مسلم ؟ (١٩٥٤) .
أنور الجندي : فضائح الأحزاب السياسية في مصر .
أنور الجندي : الإمام المراغي (١٩٥٢) .
أنور الجندي : مناورة السياسة (١٩٤٧) .
أنور الجندي : تاريخ الأحزاب السياسية (١٩٤٦) .
محبّ الدين الخطيب : أولادنا في أدب الإسلام ـ ١٣٧٢ (١٩٥٢ ـ ١٩٥٣) .
البهي الخولي : تذكرة الدعاة (طبعة رابعة ١٩٥٣) .
أحمد نار : القتال في الإسلام (١٩٥٢) .
السيد سابق : فقه السنة ٥ أجزاء (١ ، ٢ الطبعة الخامسة ١٩٥٤ ـ ٣ الطبعة الثانية ١٩٥٠ ـ ٤ ، ٧ الطبعة الثانية ١٩٥٤) .
عبدالله السمّان : أركان الدعوة الإسلامية (١٩٥٤) .
عبدالله السمّان : المعاني الحيّة في الإسلام (١٩٥٣) .
عبدالله السمّان : الرسول أستاذ الحياة (الطبعة الثالثة ١٩٥٣) .
عبدالله السمّان : التربية في الإسلام (الطبعة الرابعة ١٩٥٤).
عبدالله السمّان : أسس الحكم في الإسلام (١٩٥٣) .
عبد المنعم شامس : سقوط القاهرة (١٩٥١) .
السيد الشوربجي : الإسلام ودستور الحكم (١٩٥٣) .

مصطفى السباعي : من وثائق الصراع بين الإخوان المسلمين وجمال عبد الناصر . (دمشق ١٩٥٤) .
أحمد عبد المنعم طالب : شرح رسالة التعاليم للإمام الشهيد حسن البنّا (١٩٥٢) .
محمد فهمي الطماوي : المجاهدون (١٩٥٣) .

(ب) مؤلفات بأقلام كتّاب آخرين

أحمد أمين : الصعلكة والفتوة في الاسلام (١٩٥٢) .
أحمد أمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث (١٩٤٨) .
عباس محمود العقاد : الإسلام في القرن العشرين (١٩٥٤) .
خالد محمد خالد : من هنا نبدأ (الطبعة السادسة ١٩٥٢) .
أبو الأعلى المودودي : المسألة القاديانية (١٩٥٣) .
مصطفى مؤمن : صوت مصر (١٩٥١) .
أبو الحسن علي الحسني الندوي : مذكرات سائح في الشرق العربي (١٩٥٤) .
أبو الحسن علي الحسني الندوي : شاعر الإسلام الدكتور محمد إقبال (القاهرة ١٩٥٤).

۳ ـ مؤلفات باللغة الغربية

(a) Books

Abdel-Malek, Anouar. *Egypte, société militaire*. Paris, 1962.
Adams, C. C., *Islam and modernism in Egypt*. London, 1933.
Ahmed, Jamal, *The intellectual origins of Egyptian nationalism*. London, 1960.
Badaoui, Zaki. *Les problèmes du travail et les organisations ouvrières en Egypte*. Alexandria, 1948.
Binder, L. *The ideological revolution in the Middle East*. New York, 1964.
Bonné, Alfred. *State and economics in the Middle East : a society in transition*. London, 1948.

Bibliography

Colombe, Marcel. *L'évolution de l'Égypte: 1924–1950* (*Islam d'hier et d'aujourd'hui*, x, ed. E. Lévi-Provençal). Paris, 1951.

Cooke, Hedley V. *Challenge and response in the Middle East: the quest for prosperity, 1919–1951*. New York, 1952.

Cragg, Kenneth. *The call of the minaret*. London, 1956.

—— *Counsels in contemporary Islam*. In W. Montgomery Watt, ed., *Islamic Surveys*, 3. Edinburgh, 1965.

Fisher, Sydney N., ed. *Social forces in the Middle East*. Ithaca, N.Y., 1955.

Galatoli, A. M. *Egypt in mid-passage*. Cairo, 1950.

Gardet, Louis. *La cité musulmane* (*Études musulmanes*, i, ed. E. Gibson and L. Gardet). Paris, 1954.

Gibb, H. A. R. *Modern trends in Islam*. Chicago, 1947.

—— ed. *Whither Islam?* London, 1932.

Grunebaum, Gustave von, ed. *Unity and variety in Muslim civilization* (Comparative studies of culture and civilization, ed. R. Redfield and M. Singer). Chicago, 1955.

Halpern, Manfred. *The politics of social change in the Middle East and North Africa*. Princeton, N.J., 1963. (Ref. to paperback ed., Princeton, N.J., 1965.)

Harris, Christina Phelps. *Nationalism and revolution in Egypt: the role of the Muslim Brotherhood*. The Hague, 1964.

Heyworth-Dunne, J. *Religious and political trends in modern Egypt*. Washington, published by author, 1950.

Hitti, P. K. *History of the Arabs*. 4th ed. rev., London, 1949.

Hourani, Albert. *Arabic thought in the liberal age, 1798–1939*. London, 1962.

Issawi, Charles. *Egypt at mid-century: an economic survey*. London, 1954.

Jomier, J. *Le commentaire coranique du Manâr*. (*Islam d'hier et d'aujourd'hui*, ix, ed. E. Lévi-Provençal). Paris, 1954.

Kimche, Jon. *Seven fallen pillars: the Middle East, 1915–1950*. London, 1950.

Kirk, George. *The Middle East, 1945–1950* (Royal Institute of International Affairs, *Survey of International Affairs*, 1939–1946). London, 1954.

—— *A short history of the Middle East*. Washington, 1949.

—— *The Middle East in the war* (ibid.). London, 1952.

Landau, Jacob M. *Parliaments and parties in Egypt*. Tel Aviv, 1953.

Landshut, S. *Jewish communities in the Muslim countries of the Middle East*. London, 1950.

Laqueur, W. Z. *Communism and nationalism in the Middle East*. London, 1956.

Lenczowski, George. *The Middle East in World Affairs*. Ithaca, N.Y., 1952.

Little, Tom. *Egypt*. London, 1958.

Marlowe, John, *pseud*. *Anglo-Egyptian relations, 1800–1956*. 2nd ed., London, 1965.

Neguib, Mohammed. *Egypt's destiny: a personal statement*. London, 1955.

Bibliography

Newby, P. H. *The Picnic at Sakkara*. London, 1955.

Northrop, F. S. C. *The Taming of the Nations*. New York, 1952.

Nuseibeh, Hazem Zaki. *The ideas of Arab nationalism*. Ithaca, N.Y., 1956.

Polk, W. R. *The United States and the Arab World*. Cambridge, Mass., 1965.

Reaner, Lawrence. *Eternal stranger: the plight of the modern Jew from Baghdad to Casablanca*. New York, 1951.

Royal Institute of International Affairs. *Great Britain and Egypt, 1914–1951*. 2nd ed., London, 1952.

—— *The Middle East: a political and economic study*. 2nd ed., London, 1954.

Safran, Nadav. *Egypt in search of political community*. Cambridge, Mass., 1961.

Smith, Wilfred Cantwell. *Islam in modern history*. Princeton, N.J., 1957.

—— *Modern Islam in India*. London, 1946.

—— *Pakistan as an Islamic state*. Lahore, 1951.

Speiser, E. A. *The United States and the Near East*. Cambridge, Mass., 1947.

Vatikiotis, P. J. *The Egyptian Army in politics, pattern for new nations?* Bloomington, Ind., 1961.

Wheelock, Keith. *Nasser's new Egypt: a critical analysis*. New York, 1960.

Young, George. *Egypt*. London, 1927.

Young, T. Cuyler, ed. *Near Eastern culture and society: a symposium on the meeting of East and West*. Princeton, N.J., 1951.

(*b*) *Articles in Periodicals*

Alexander, Mark. 'Left and Right in Egypt', *Twentieth Century*, cli (Feb. 1952), 119–28.

Anawati, G. C. 'La philosophie politique de l'Islam', *R. du Caire*, xvii (Sept. 1954), 104–15.

Ansari, Z. I. 'Contemporary Islam and nationalism: a case study of Egypt', *WI*. n.s., vii (1961).

Asad, Muh. 'Islamic constitution making', *Arafat*, i (Mar. 1948), 16–63.

Bertier, F. 'L'idéologie politique des Frères musulmans', *Temps modernes*, viii (Sept. 1952), 540–6.

Boehm, Jacob. 'Les "Frères musulmans"', *Hamizrah Hehadash*, iii (Summer 1952), 222–52. (In Hebrew, Eng. summary; reprinted in French, *Monde non-chrétien*, xxvi (June 1953), 211–25).

Brush, Stanley E., 'Ahmadiyyat in Pakistan', *MW*, xlv (Apr. 1955), 145–71.

'Cinquante ans de littérature égyptienne', *R. du Caire* (Feb. 1953) special issue.

Colombe, Marcel. 'Egypt from the fall of King Farouk to the February 1954 crisis', *MEA*, v (June–July 1954), 185–92.

—— 'Onze mois d'évolution de l'Égypte', *AA*, xxiii/3 (1953), 4–14.

—— 'Où va l'Égypte?', *AA*, i/4 (1948), 29–42.

Bibliography

Eban, A. S. 'Some social and cultural problems of the Middle East', *International Affairs*, xxiii (July 1947), 367–75.

Fakhry, Majid. 'The theocratic idea of the Islamic state in recent controversies', *International Affairs*, xxx (Oct. 1954), 450–63.

Halpern, Manfred. 'The implications of communism for Islam', *MW*, xlii (Jan. 1953) 28–41.

al-Hamdani, H. F. 'An Islamic Academy f... Pakistan' *Arafat*, i (Mar. 1948), 63–73.

Handley, William J. 'The Labor Movement in Egypt', *MEJ*, iii (July 1949), 277–92.

Haydon, Douglas. 'Egypt's surprise dictatorship' *National and English R.*, cxxxix (Oct. 1952), 210–14.

Holloway, Owen. 'University students of the Middle East', *Royal Central Asian J.*, xxxviii (Jan. 1951), 10–20.

Hourani, Albert. 'The Anglo-Egyptian agreement: some causes and its implications', *MEJ*, ix (Summer 1955), 239–55.

Kaplinsky, Zvi. 'The Muslim Brotherhood', *MEA*, v (Dec. 1954), 377–85.

Latif, Syed Abdul. 'Islam and social change', *International Social Science Bull.*, iv (1953), 691–8.

Lehrman, Hal. 'Three weeks in Cairo', *Commentary*, xxi (Feb. 1956), 101–11.

Marmorstein, Emile. 'Religious opposition to nationalism in the Middle East', *International Affairs*, xxviii/3 (July 1952), 344–59.

Peters, Donald. 'The Moslem Brotherhood—terrorists or just zealots?', *Reporter*, viii (17 Mar. 1953), 8–10.

Rahman, Fazlu-r-. 'International religious development in the present century of Islam', *Cahiers d'Histoire mondiale / J. of World History*, ii (1955), 862–79.

—— 'Modern Muslim thought', *MW*, xlv (Jan. 1955), 16–25.

Rondeau, Éric. 'Les "Frères musulmans": quarante ans de guerre sainte', *Le Monde*, 30, 31 Aug., 1 Sept. 1966.

Rosenthal, Franz. 'The "Muslim Brethren" of Egypt', *MW*, xxxvii (Oct. 1947), 278–91.

Smith, W. Cantwell. 'Trends in Muslim thought', *MW*, xlii (Oct. 1952), 313–32.

Stauffer, Thomas B. 'Labor unions in the Arab states', *MEJ*, vi (Winter 1952), 83–8.

Sterling, Claire. 'Egypt: Nasser walks the tightrope of power', *Reporter*, xii (10 Feb. 1955), 36–41.

al-Tafahum, 'Abd. 'A Cairo debate on Islam and some Christian implications', *MW*, xliv (July–Oct. 1954), 236–52.

Winder, R. Bayly. 'Islam as the state religion: a Muslim Brotherhood view on Syria', *MW*, xliv (July–Oct. 1954), 215–26.

Ziadeh, Nicola A. 'Recent books on the interpretation of Islam', *MEJ*, v (Autumn 1951), 505–10.

(c) *Unpublished Material*

Brown, John F. 'The Moslem Brotherhood in Egypt'. Unpubl. M.A. thesis, Princeton Univ., 1954.

هذا الكتاب ترجمة مصرح بها لكتاب : ـ

THE SOCIETY OF MUSLIM BROTHERS

by

Dr. Richard Mitchell
University of Michigan
Ann Arbor, 48109, U.S.A.

Published by Oxford University Press 1969

الطبعة الاولى

١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م

اصدار : الجمعية الثقافية بالولايات المتحدة الامريكية .

نشر : دار النشر الامريكية ،
الوقف الاسلامي لامريكا الشمالية ،
الولايات المتحدة الامريكية ،
انديانا بوليس ـ ولاية انديانا

EDITED BY : CULTURAL SOCIETY INC.
PUBLISHED BY : AMERICAN TRUST PUBLICATION (ATP).
NORTH AMERICAN ISLAMIC TRUST (NAIT),
7216 S. MADISON AVE., INDIANAPOLIS,
INDIANA, 46227 U.S.A.

تاریخ جمعیت اخوان المسلمین

از آغاز تا امروز

نویسنده: ریچارد میشل
ترجمه: سیدهادی خسروشاهی

جلد اول

چاپ دوم

مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی

الإخوان المسلمون

تأليف

دكتور ريتشارد ب. ميتشل

الأستاذ بجامعة ميتشجان - آن آربر - ميتشجان
الولايات المتحدة الأميركية

ترجمة

دكتور محمود أبو السعود

تعليق

الأستاذ صالح أبو رقيق

١٩٨٠